

國學／滄海叢刊／東大圖書公司印行



中國學術思想史論叢（一）

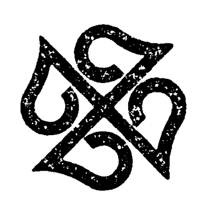
錢穆 著

內容簡介

本冊乃中國學術思想史論叢中編之第一冊，上起兩漢、下迄南北朝，凡得論文十二篇。有關兩漢經學者，重要部份，已收入兩漢經學今古文平議一書中。有關魏晉之際之思想轉變，一部份收入莊老通辨，一部份收入中國思想史諸書中。有關史學方面者，一部份收入中國史學名著中。本冊所收，堪相參證。本冊重要部份，一在論本時代之文學，以建安新文學為其轉捩點，溯源窮流而以昭明文選為其主要之題材。一在論東漢以下之門第，舉凡當時門第在政治社會上，在學術思想上，在詩文藝術上，在有關中國文化傳統之種種關係上，莫不有所闡述，可謂發前人所未發，為考論此一時代之歷史實況者所不可不知。其他如根據陸賈新語，推求秦漢之際之學術，根據稀見材料，編為葛洪年譜，以揭破神仙家言之傳說。要之隨篇陳義，語不虛發，新見絡繹，則在讀者之自為尋究。

中國學術思想史論叢

錢穆 著



滄海叢刊

1976

東大圖書公司印行

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

中華民國六十五年六月初版

中國學術思想史論叢（一）

基本定價壹元捌角捌分

著作者 錢 穆

發行人 莊 剛 彰

出版者 東大圖書有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書有限公司

臺北市重慶南路一段六十一號二樓

郵政劃撥一〇七一一七五號

序

余少孤失學。民國初元，年十八，卽爲鄉村小學教師。授課之暇，閱讀每以報章雜誌爲先導。猶憶見北京大學招生廣告，須先讀章學誠文史通義，余卽覓其書讀之，至形夢寐間。登一樓，滿室皆章氏書，並有未刊本。及余任教北京大學，果得章氏未刊文近二十篇，斯夢之驗，則已逾二十年矣。梁任公胡適之皆盛推章氏，然於六經皆史一語，均不得其正解。其他章氏獨識孤詣，皆少闡述。近代國人涉獵舊籍，胥不以輕心掉之，卽此足以爲證。尤其是崇洋蔑古，蔚爲風氣，美其名曰新文化運動。狂論妄議，層出不窮。余就所譏評，一一按其實情，殆無一是。韓昌黎有言，凡物不得其平則鳴，人之於言也亦然，有不得已者而後言。余之終亦不免於不得已而後言，則亦昌黎所謂不平之鳴也。旣薄有撰述，絡續付之剞劂。而六十年來，所爲散篇論文，未收入專書，尚猶存箱篋者，玆擇其有關學術思想之部分，彙爲此編。名曰中國學術思想史論叢。自上古迄先秦爲上編，秦漢迄唐五代爲中編，宋以下迄今爲下編。上編又分上下兩集。上集迄春秋，共七篇，十萬言。方民國十四、五年，余在無錫第三師範，曾草易學三書。一易原始，專

論易卦起源，及其象數。二易本事，就周易上下經六十四卦，論其本事，而主要則在闡明易起商周之際之一傳說。三易傳辨，專辨十傳非孔子作。一二兩篇先成，第三篇因事擱置。抗戰期間，寓成都北郊賴家園，此稿爲白蟻所蝕，每頁僅存插架之前面，不及一頁之三分一，已無法補寫。吳江沈生，在此稿草創時鈔去一副本，今不知尚存天壤間否。本集收易經研究一篇，乃其一鱗片爪。此稿則如飛龍之在天，雲漢無極，可望而不可得見矣。是亦一可悵惋之事也。

中華民國六十五年清明節後錢穆自識於臺北外雙溪之素書樓，時年八十有二。

中國學術思想史論叢（一） 目錄

中國古代北方農作物考

（一）

中國與埃及巴比侖印度，見推爲世界四大文明發源地。此四大文明之發生，則莫非受農業之影響。而此四大區域之農業，羣認爲皆因河流灌漑之便利而引起。因此中國古代北方之黃河，遂若與埃及之尼羅河，巴比侖之兩河，印度之印度河與恒河，在世界人類最早農業文明之產生，有其相似之地位。而夷考其實，則頗不然。

首當注意者，厥爲中國北方黃河平原，其所處緯度較高，顯然與埃巴印三國有別。此平原之土壤性質，既自有其特點，而此區域之氣候與雨量，亦不能與埃巴印三區域相提並論。中國史家，因於誤認古代黃河流域之農事，應與埃巴印三區域大體相類，遂疑古代河域，其氣候溫度，

當遠較後代爲高。又疑此區域中之雨量，亦較後代爲富。其實此項推想，殊無堅明之證據。其在未有文字記載之前，眞況若何，史料缺乏，尙難詳論。惟就其見於中國古籍之文字材料，綜合推考，則實未見中國古代河域，其氣候雨量，有與後世甚相違異之迹象。關於此層，已零星散見於本文作者其他著述中，在此不再詳引。

此文之注重點，乃在考論中國古代北方農作物之大概情況，而藉以映顯出中國古代北方農事之特徵。由於指陳出中國古代北方農事之特徵，而再映顯出中國文化淵源之特徵。其所由以異於印巴埃三區域者何在，其影響於中國文化之傳統性者又何在，皆可由此窺其一斑。此乃本文微旨所寄，而本文所着眼討論者，則盡於農作物之一項。其引申推究，則非本文範圍所欲論，讀者自可循此闡究也。

中國古籍，述及古代農作物，其主要者稱五穀，或稱九穀。五穀九穀究何指，從來討論者頗不乏。然多注重於某名之當爲某物，專在名實上作考釋，而本文作意，則轉更着眼於歷史時代之演進，自遠古迄於先秦，此一經歷，實甚遙遠。卽據文字記載，已達兩千年左右之長時期。中國古代農業，在此遙遠之歷程中，必有幾番演進，不當混并一視，此不煩深論而可知者。本文作者，於農事常識，昧焉所知，其能力所及，則僅限於根據古代典籍遺文，參之前人對於五穀九穀之討論成績，而另從歷史上分期推尋之新眼光，加進一時代演進之新觀點，而試將若干史料，加以排比調整，而其所發現，則頗有道前人之所未道者。至其粗略未能成爲定論，則固作者所自承也。

（二）

玆首當論及者，厥爲關於中國遠古之農事傳說，大率皆指山耕，而此項傳說，屢見於先秦典籍，實不可謂無可信之價值也。

在中國古史上，有一番洪水之傳說，洪水之後，人民大率山居。如孟子云：

當堯之時，水逆行，氾濫於中國，龍蛇居之，民無所定，上者爲巢，下者爲營窟，是也。營窟者，趙岐注云：

鑿岸而營度之，以爲窟穴而處之。

是謂營窟卽穴處也。淸儒焦循孟子正義說之云：

此營窟當是相連爲窟穴。

焦氏增釋營字爲相連義，較之趙注更見明析。在中國古代此種穴居之風，不僅見述於孟子，他書如小戴記禮運篇亦云：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。

易繫辭傳亦云：

上古穴居而野處。

詩大雅公劉篇亦云：

陶復陶穴。

此皆言古人營窟穴居也。上引三書，與孟子所言復有小異。蓋謂古人穴居，由於宮室之制猶未創立，文化猶在草昧之期，而不謂其專由於洪水。今於堯舜時代洪水之實況，以及洪水以前文化之詳情，旣難詳論。然僅就古籍記載，中國古代北方，自堯舜傳說時代以後，尙多穴居之風，此自西周詩人，迄於戰國學者，所言皆如此，斷無不信。卽在近代，乘隴海路火車，自河南鄭縣而西，憑窗外眺，中國古代北方穴居營窟之遺風，尙多遺迹，瞻矚可見。據今推昔，中國古代北方人之頗尙穴居，其事更可想像得之。卽西周時代司空官名之由來，亦可由此推論。蓋空卽窟穴，卽指民居也。

今旣指陳古代北方中國人之穴居，而山耕傳說，遂易見其連帶可信。蓋穴居本不在平野，而必在陵阪陂陀，居於是，耕於是，而中國古代北方農業之多屬山耕，其事躍然可想矣。故史記云：

舜耕歷山，漁雷澤，

此明言舜之山耕也。神農氏爲中國遙古發明農事傳說中之第一人，而神農氏又稱烈山氏，烈山者，卽焚山而耕也。中國歷史上發明農事傳說之第二人，神農以外，是爲后稷。國語之魯語有之曰：

稷勤有穀而山死。

是謂耕於山故死於山。而吳越春秋亦云：

堯遭洪水，人民泛濫，逐高而居。堯聘棄，使民山居，隨地造區。

山居卽營窟穴居也。棄作后稷，使民山居，則棄之教民稼穡，亦必多屬山耕可知。今山西省南部有稷山，歷古相傳爲后稷教稼處。余二十餘年前舊作周初地理考，已詳證其地望與傳說之可信。則吳越春秋雖係晚出書，其言棄之使民山居，與孟子所言，可作互證，殆非全不足憑矣。

言遠古之山耕者，又見於淮南子，其言曰：

堯之治天下也，……其導萬民，水處者漁，山處者木，谷處者牧，陸處者農。澤皐織網，陵阪耕田。

此雖曰陸處者農，而又曰陵阪耕田，是知所謂陸處，卽在陵阪，是其所耕卽屬山田矣。其實陵阪耕田之風，亦不止古代中國爲然。卽在近代，此制南北皆有。其尤著者，如陝西四川湖南諸省，山田梯耕，到處可見。然則謂中國古代農業多半屬山耕，固非無據鑿說矣。

（三）

今既承認中國古代農業之多屬於山耕，則請進而推論及於山耕之作物。棄稱后稷，此卽棄之教民稼穡，以稷爲其時之主要農作物之明證也。左傳有云：

稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，爲稷。自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。

此謂周棄爲稷之前，神農氏之後裔已先爲稷，其事信否無可論。然循此有可論者，則爲中國古代

北方之農作物，實以稷爲主。故遠古之發明農業者，乃及後代之主管農政者，皆得稷稱。此非顯然而易見乎？中國古代敎農督農之官皆稱稷，下至春秋時猶然。故國語云：

農祥晨正，土乃脈發，先時九日，太史告稷。

若非五穀中以稷爲中國古代之主要農作物，何以自古有關農事傳說中之大人物，如柱，如棄，皆獨稱曰稷，而後世農官，亦沿續稱稷乎？

惟其中國古代，以稷爲農業之主要作物，故稷又得爲五穀之總名。許氏說文，訓稷爲五穀之長。又云：稷乃祭祀之粢盛。今試問：何以中國古人，獨尊稷爲五穀之長乎？又何以獨尊稷而奉爲祭祀之粢盛乎？此必有義可說。白虎通說之云：

五穀衆多，不可一一而祭。稷，五穀之長，故祭之也。

此以兩事幷歸一義，謂稷爲五穀之長，故古人尊之以爲祭品。然則稷又何以獨得爲五穀之長乎？蔡邕月令章句，（見續漢志引）說其事有云：

稷，秋夏乃熟，歷四時，備陰陽，穀之貴者。

又月令注云：

稷，五穀之長，首種。

此二說皆晚出，實無當於古人貴稷之眞義，殆後人不得其說而姑爲之說耳。淸儒邵晉涵說之云：

稷爲庶民所恒食，厥利孔溥，古者重民食，所由以稷名官，又奉稷而祀之也，

邵氏此說，轉較近是。古人所以尊稷，特以稷爲主要食品，即無異謂稷乃古代農作物之主要者也。然古今人說此事，似乎尚有陷於同一之病者，即誤認爲古代農事初興，遽然五穀全備，而特於五穀中擇稷而尊之。余之此文所欲陳述者，則謂中國古代農事初興，尚不能五穀遽備，其最先之主要農作物僅爲稷，故古人之尊稷，實因稷爲當時僅有之農作物。越後五穀漸備，而尊稷之風，則沿襲自古，遵而不改，此所謂大輅之椎輪也。故古人既以之爲祭祀之粢盛，又尊之爲五穀之長，又常幷稱社稷，社爲土神，稷爲穀神，皆其義也。

（四）

中國古代最先農作物，當以稷爲主，其義證略如上擧，至其次於稷者則當爲黍。故古人言農事，又常以黍稷連稱。可知黍亦爲中國古代主要農作物之一，惟其地位，在最先或猶稍次於稷。殷書盤庚篇有云：

上不服田畝，越其罔有黍稷。

若果盤庚篇洵爲殷代遺存可信之古書，則當殷代盤庚時，其農作物之最主要者，爲黍與稷可知。縱謂盤庚篇年代非可盡信，然其書必爲今存書經中較古之書，而中國古人言古代農事，必首及黍稷，則明顯無可疑。故仍可由此推斷黍稷爲中國古代農業較早主要之作物也。

近代殷墟出土甲文，多有求黍、求黍年諸語，則若其時黍之爲物，在農業上之地位，猶更重

要於稷。此或由於西土周人較重稷，東土殷人較重黍。或以黍之爲品美於稷，（論證詳下）農事演進，後來居上，故稷之貴重較在前，因其先種黍之事尚未盛，而黍之貴重較在後，因其較稷爲美。或者上述兩義，可以會合說之。要之中國古代，當殷代盤庚以下，北方農業，已是黍稷並重，則典籍可證，無足疑者。

自此下及西周，乃至春秋初期，詩人歌詠，凡涉農事，亦常黍稷連言。如詩小雅楚茨：

我黍與與，我稷翼翼。

信南山：

疆埸翼翼，黍稷彧彧。

甫田：

或耘或耔，黍稷薿薿。

又云：

以介我稷黍，以穀我士女。

大田：

以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。

出車：

昔我往矣，黍稷方華。

周頌良耜；

　黍稷茂止。

魯頌閟宮：

　黍稷重穋。

王風黍離：

　彼黍離離，彼稷之苗。

唐風鴇羽：

　王事靡盬，不能蓺黍稷。

皆是。

　抑不僅詩人之歌詠爲然也。如晉語：

　黍不爲黍，稷不爲稷。

左傳僖五年：

　黍稷馨香。

凡此皆西周下及春秋時人，言農事，必連擧黍稷之證。然則黍稷之在當時，實爲農業上主要之作物，不僅西方然，即東方亦然。不僅周人然，即商人亦然。此皆有典籍明據，無可否認。

　其時詩人歌詠，亦有單擧黍，不及稷者。如碩鼠云：

碩鼠碩鼠，無食我黍。

黃鳥云：

無集於栩，無啄我黍。

黍離云：

芃芃黍苗，陰雨膏之。

皆是。此或詩人遣辭，因於行文之便。然亦可謂黍之爲品，較稷尤貴。故詩人詠農事，或黍稷並稱，或專擧黍而不及稷，則猶如甲文之多言求黍，不及求稷矣。

惟黍之與稷，要之同爲古代西周乃至春秋時代之主要農作物，則其據已如上引。而鄭玄曰：

高田宜黍稷，下田宜稻麥。

束晳補亡詩亦云：

黍華陵巔，麥秀丘中。

左思魏都賦又云：

水澍稉稌，陸蒔黍稷。

則黍稷之同爲山地旱耕作物，亦已明白無疑。若就上文會合而觀，可知中國古代農業，其最先主要之作物，多屬高地旱耕之品，又可增其堅強之信據矣。

此種情形，且亦不僅古代爲然，卽至後代，北方河域，亦尙無不然。元王楨農書曰：

北地遠處，惟黍可生，所謂當暑而種，當暑而收。其莖穗低小，可以釀酒，又可作饘粥，黏滑而甘，此黍之有補於艱食之地也。

是知中國北方艱食之地，皆可種黍。說苑辨物：

高者黍，中者稷，下者秔。

則似黍之爲物更宜於高地，故其種殖亦更普遍於稷。卽在後代情形尙如此。則在古代農業初興，農事未精之時，其他美穀嘉種，猶未發達，而黍之爲品，遂占古代中國農作物中重要之地位，其故亦居可思矣。

王楨又曰：

凡祭祀，以黍爲上盛。古人多以鷄黍爲饌，貴其色味之美也。論語：殺鷄爲黍而食之。

據此，則中國北方習俗，直至後代，尙以黍爲祭品之上盛，而黍之爲品，較美於稷，亦於古典籍中早有明據。如大雅生民之詩云：

誕降嘉種，維秬維秠，維穈維芑。恒之秬秠，是穫是畝。恒之穈芑，是任是負，以歸肇祀。

古注：秬，黑黍。秠，黑黍，一稃二米。穈，赤粱粟，芑，白粱粟。是則生民之詩，固以黍與粱爲嘉種，是在西周時，固已明認黍之爲品較貴於稷矣。故豐年之詩又曰：

豐年多黍多稌，

詩人頌豐年而擧多黍，此卽黍之貴於稷也。故知古人並言黍稷，以其同爲當時之主要農作物，其有單言黍者，則貴之爲美品。然亦僅是較美於稷耳。待其後農業日進，嘉種嗣興，稻粱麥諸品並盛，其爲食皆美於黍，而黍之爲食，遂亦不見爲美品。然其事當在孔子前後，已及春秋之中晚期。若論春秋初年以前，則中國古代農業，固只以黍稷爲主，實並無五穀並茂之事也。

（五）

下文當續及稻粱麥諸品，則請先試釋黍稷之果爲何物。惟黍易知而稷難認。稷之爲物，後儒考釋綦詳，而聚訟紛紜，有莫衷一是之苦。亦有混稷於黍者，復有混稷於粱者，而稷之究爲何物，終莫能得定論。就其考說之最詳而較最可信者，當推清儒程瑤田之九穀考。程氏之說曰：

稷，其黏者爲秫，北方謂之高粱，或謂之紅粱，通謂之秫。秫又謂之蜀黍，蓋穄之類，而高大似蘆。

程氏又說黍，曰：

黏者黍，不黏者䵚，今山西人無論黏與不黏，統呼之曰䵚。黍又冒黃粱之名，呼黏者曰軟黃粱，不黏者曰硬黃粱。太原以東，呼黏者爲黍子，不黏者爲䵚子。

程氏之說黍稷略如此。繼程氏而持異說者，有郝懿行之爾雅義疏，謂：

今北方以黍爲大黃米，稷爲穀子，其米爲小米。然稷又包高粱。高粱與粟同種差早，高

粱謂之木稷。廣雅：藋粱，木稷也。言其禾麤大如木矣。又謂之蜀黍，蜀亦大也。

又有邵晉涵之爾雅正義，與郝說復小異。其言曰：

古者以粟爲穀之總名，猶後人以穀爲總名也。今北方呼稷爲穀子，其米爲小米，是猶古人以稷爲粟也。今以後世所命名區分五穀，則稷粟皆爲小米。

翟灝從郝邵二人說，謂：

黍爲大黃米，稷爲小黃米，二者同類，故古籍多以並稱。

又曰：

穈一名穄，乃稷也。

朱駿聲曰：

高粱謂之蜀黍，亦曰蜀秫，三代時其種未入中國。

此皆異於程氏之所考定者。今按：上引諸家，一以稷爲高粱，一以爲小米，大抵不出此兩歧。而其同爲高地旱作物，則一也。管子書：

日至七十日，陰凍釋而蓺稷。百日不蓺稷。

程氏曰：

日至七十日，今之正月，今南北皆以正月蓺高粱。

此亦程氏主稷爲高粱之一證。

若如後說，則殊無解於程氏所謂冒粱爲稷之嫌。古籍所以黍稷連稱，邵氏既失其義，至朱氏謂三代時蜀黍未入中國，此蓋誤認爲自戰國時，秦司馬錯通蜀，中國始有蜀黍之種，而不知蜀黍之稱，當依程郝，蜀者大義，非指蜀地，則亦未足以推倒程氏之說。高粱既爲中國北方最普遍之農作物，直至後代猶如此，何以古籍對於此種獨缺不言。若謂古代北方農作物，獨缺高粱一品，其種又自何時始有，此皆無說可通。故今仍依程說，定稷爲高粱，卽郝氏亦仍依違程說，謂稷又包高粱，是亦未能與程氏所定甚相違異也。縱謂程說不可據，而高粱小米，要之同爲宜於高地旱耕之品種，則於本文所欲申辨者，仍然無礙。故卽謂稷之爲品，未能臻於定論，而仍亦無妨於本文之所欲建白也。

今試再論稷爲粗食之說。稷爲粗食，始見於論語，此已在春秋中晚之期，則因其時中國農事演進之期已久，技術既日見進步，品種亦日見繁多，新作物既絡續發現，於是始目稷爲粗食，當知此乃後起事，非自古卽然也。論語鄉黨篇有云：

雖疏食、菜羹瓜祭，必齊如也。

論語又屢見疏食字，程瑤田九穀考說之云：

凡經言疏食者，稷食也。稷形大，故得疏稱。論語疏食菜羹，玉藻稷食菜羹，二經皆與菜羹並舉，則疏稷一物可知。疏言其形，稷擧其名也。故玉藻曰：朔月四簋，子卯稷食。四簋者，黍稷稻粱也。稷食者，不食稻粱黍也。諸侯日食粱稻爲一簋，食其美者

也。朔月四簋，增以黍稷，豐之也。忌日食稷者，貶之，飯疏食也。是故居喪者疏食，蓋不食稻粱黍。論語曰：食夫稻，於女安乎？是居喪者不食稻也。喪大記曰：君食之，大夫父之友食之，不辟粱肉，是居喪者不食粱也。檀弓：知悼子在堂，斯其爲子卯也大矣，子卯稷食，是居喪者黍亦不食也。不食稻粱黍，則所食者稷而已。故曰：疏食者，稷食也。

程氏此所考說，義據堅明，若無可持異議矣。然亦有未盡者。當知小戴禮玉藻喪大記檀弓諸篇，皆晚出書，決不在孔子前。故程氏所考，稷爲疏食，亦僅春秋中晚孔子前後始如此，古典籍則並無其證，固不得謂自殷盤庚至西周以來即以稷當疏食也。故稷之爲疏食，必是中國古代農事久已進展，美品日滋，乃始有爾。此層極關重要，讀者通觀本文之前後，乃可知余此所辨之決非無據妄測也。

疏食者，程氏又曰：

左氏內外傳之麤，卽疏食之疏。一曰，有冀州人在武邑坐，言其鄉俗食以粟爲主，輔之以麥，其賤者則輔之以高粱。去是而又北，則又以高粱爲主矣。余曰：高粱賤乎？曰：此吾北方之麤糧也。諸穀出皮皆云細，至高粱，雖舂之揚之，止謂之麤糧耳。余聞其言，以爲麤糧二字，又其舊名之相沿未失者。

今按程氏以後代中國北方土語麤糧二字釋古人之疏食，洵可謂烱然千歲之隻眼矣。蓋當孔子時，稷已目爲粗糧，直至今日，北方中國，仍以高粱爲粗糧，至於稷之果爲高粱與否，今且不深論，

要之從孔子以來，中國北方民食，實大率以粗糧爲主，而自孔子以前，則此所謂粗糧者，古人固視之爲美品，不覺其爲粗糧也。民食之維艱，民生之不裕，此爲考論中國遠古之農事，與夫考論中國文化之淵源者，斯義所當常懸在心，不可片刻而忘。而中國遠古文化之所由與印巴埃三土大異其趣，不當相提而並論者，亦可由此而闡入矣。

其次請再言黍。詩小雅良耜箋：

豐年之時，雖賤者猶食黍。

疏云：

賤者食稷耳。

此言黍之爲品，較美較貴於稷也。故大戴記有云：

無祿者饋稷，饋稷者無尸。

金榜說之曰：

注云：庶人無常牲，故以稷爲主。無牲者宜饋黍，黍者，食之主也。不饋黍而饋稷，正賤者食稷之一證。

又程瑤田曰：

儀禮設敦設簠，必黍稷並陳。惟昏禮，婦饋舅姑，有黍無稷，且必特著無稷之文。蓋婦道成以孝養，不進疏食，故無稷也。

凡此皆見黍食之貴於稷。然亦黍稷相較則然耳，若再兼言稻粱，則黍稷又同爲賤品。程氏曰：

考之禮經：九穀之爲簠簋食也，黍稷稻粱尚矣。士昏禮黍稷四敦，聘禮黍稷堂上八簋，西夾六簋，東方如之，其稻粱各二簋，則加饌也。公食大夫禮黍稷六簋，亦有稻粱之加。……稻粱美，故以爲加饌。曲禮，年穀不登，大夫不食粱，不食其加，爲歲凶貶也。……詩黍稷稻粱，農夫之慶，箋云，年豐，勞賜農夫益厚，既有黍稷，加以稻粱，則是稻粱貴矣。黍稷二者，又以黍爲貴。

是則稻粱雖已見於西周詩人之詠，而直至儀禮小戴記諸晚出書，時當孔子以後，稻粱尚猶爲稀貴之品，不作爲民間之常饌。故余疑中國古代北方農事，黍稷先盛，稻粱後起，其間必有一段農事上進展之歷程，其痕迹猶可尋。此事雖乏顯證，而可微窺曲說以得之，固不得謂自古郎已五穀兼蒔而並茂也。

又家語，孔子曰：

黍者，五穀之長，祭先王以爲上盛。

竹林七賢論有云：

阮簡居父喪，浚儀令爲他賓設黍，簡食之，以致清議，頓廢幾二十年。

是則下至魏晉，北方風俗，居喪尚亦不食黍。然孟子書固已言之，曰：

夫貉，五穀不生，惟黍生之。

此顯見在戰國時，黍在五穀中，已不目爲貴品。惟孟子記葛伯仇餉事則曰：

要其有酒食黍稻者奪之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。

此則以黍稻黍肉連文，然此或是孟子引述古事，在殷湯時，黍固爲美食，並非謂至戰國時，黍尚爲貴品也。故戰國時人常言粱肉，又言膏粱，則粱之爲食，顯美於黍可知。

（六）

繼此請續言粱。豳風七月之詩曰：

黍稷重穋，禾麻菽麥，嗟我農夫，我稼旣同。

禾卽粱也。管子云：

古之封禪者，鄗上之黍，北里之禾。

呂氏春秋云：

今茲美禾，來茲美麥。

漢書食貨志引董仲舒曰：

春秋他穀不書，至於麥禾不成則書之，以此見聖人於五穀最重麥禾也。

此證粱爲五穀中之主要品，其事屬後起。春秋重麥禾，與七月之詩首黍稷次麥禾者顯有辨。

然粱之爲物，後儒亦多爭議。程瑤田九穀考謂：

又曰：

禾，粟之有藁者也。其實粟，其米粱。

又曰：

北人食，以粟爲主。南人食，以秔爲主。

又曰：

周官倉人職，掌粟人之藏。注：九穀盡藏焉，以粟爲主，粱卽粟矣。

此程氏之說也。邵晉涵則曰：

稷米之精者稱粱，粱亦大名，故高粱與穀子通矣。

此則主粱稷之通爲一物也。程瑤田謂秦漢以來諸書，並冒粱爲稷，邵氏殆承此誤。今按左傳：

粱則無矣，麤則有之。

麤卽指稷而言，故邵氏謂粱卽稷米之精者。又國語：

膏粱之性

注：

粱，食之精者。

膏粱之語，爲戰國時人之常言，則粱乃食之精者，稷乃食之粗者。若粱是小米，則中國古代人卽以小米爲精食也。

宋書宗愨傳：

庚業家豪富，愬至，設以菜葅，粟飯，謂客曰：愬軍人，慣噉麤食。

此因劉宋在江域，本屬產稻之區，故中國北方古人，目粱爲食之至精，而劉宋時人則謂之粗食。此猶孔子時，目稷爲粗食，而孔子以前人並不然。又如黍在戰國時，已不在精食之列，而魏晉時人如阮簡，尙以居喪食黍見黜。蓋食物之精粗，本就比較而言，其間有農事之演進，有時運之升降，精之與粗，本無定指，而要之古代中國人食品，最先僅尙稷，其次重黍，又次復重粱。若就稷而言，則粱黍俱爲精品。故古人銖法，亦就黍粟起算，亦可從此而參悟其故也。

又按李時珍本草綱目，謂：

黍稷卽今北方之黍子，黏者爲黍，不黏者爲稷。粱秫與粟，卽今北方之小米，大而毛長者爲粱，細而毛短者爲粟。粟之黏者爲秔，粟卽粱也。漢以後，始分其禾細毛短者爲粟。

李氏之說，亦主黍稷爲同物，稷特黍之不黏者，此卽翟灝以穄爲稷之說。然此仍是程氏所謂於黍中求稷也。且李氏又謂，蜀黍亦黍稷之類，則又似於郝氏稷包高粱之說。此皆未可確定，而要之當以程氏所考定者爲尤允。又李氏曰：

蘆穄，卽蜀黍也。其莖苗高大如蘆，而今之祭祀者，不知稷卽黍之不黏者，往往以蘆穄爲稷。

據此，則古人以稷爲祭品之上盛，土俗相沿，直迄於明代李時珍著書時，尙亦復然。而程氏以蘆

穄爲稷，正是禮失而求之野，亦足見其未可厚非矣。惟此等既難確定，可暫置勿深辨，而粱之爲小米，則確鑿無可疑者。

今按：粱亦一種高地旱作物也。其證如下：

公羊傳：

上平曰原，下平曰隰。

何休注：

原宜粟，隰宜麥。

此粟爲高地旱作物之證一也。

劉向說苑：

滬于髡曰：蟹螺者宜禾。

楊倞引以注荀子，云：蟹螺，蓋高地也。此粟爲高地旱作物之證二也。

淮南子地形訓有云：

汾水宜麻，濟水宜麥，河水宜菽，雒水宜禾，江水宜稻。

又云：

東方宜麥，南方宜稻，西方宜黍，北方宜菽，中央宜禾。

此粟爲高地旱作物之證三也。淮南雖分別歷擧各項作物之水土所宜，然中國古代北方農事，其所

需仰賴於水流之灌漑者，固不如後人想像之甚，亦旣卽淮南之原文而可見矣。

又崔駰七依，傅休射雉賦，皆云元山之粱。桓驎七說，左思魏都賦，皆云雍丘之粱。此亦粱爲高地農作物之證也。

又按豳風七月，詳言農事。其曰三之日於耜，四之日擧趾，此當夏正一月二月，疑卽指種稷與高粱言。其於春日，則具陳蠶桑。八月而績。夏月多言葵菽瓜壺之屬。十月穫稻，爲此春酒。又曰：十月納禾稼，黍稷重穋，禾麻菽麥。禾指粱言，以與麻菽麥爲伍，則此等實皆農業上之副產品，亦猶後世所謂雜糧之類耳。若言農作物之主要者，則顯見爲黍稷。此又粱之被視爲中國古代重要農作物之一，其事尙屬後起，在豳風七月成詩之時，固未見其然也。

（七）

其次再言稻。稻之爲物，較之黍稷粱麥，更須雨水之潤澤與灌漑。然在中國古代，稻之得占農作物中主要之地位，其事亦最遲。殷墟甲文中，固不見有稻之正字，或釋甲文䆃字爲稻，然詩有實覃實訏，則䆃乃米粒之大者，不必指稻言。認䆃作稻，純出推想，非是定論。稻作物之在商代，其情況究何若，其事猶待史料之繼續發現，始可詳論，本篇不擬妄測。惟專就其見於西周以下之詩篇言之，則稻之不爲中國古代之主要農作物者，其事已甚顯。

七月之詩，特曰：

　　十月穫稻，爲此春酒，以介眉壽。

則知稻之在當時，特用以爲釀酒之品，而非以供民食。周頌豐年之詩云：

　　豐年多黍多稌。

然其下亦曰：

　　爲酒爲醴，亟畀祖妣。

爾雅：稌，稻也。合觀豐年與七月兩詩，可知古人藝稻，僅作釀酒之用。故生民之詩，特擧黍與粱二者，謂是天賜之嘉穀，而獨不及於稻，亦以稻非主要之民食，故民生之詩，不之及也。

又按左傳：

　　陳轅頗出奔鄭，道渴，其族轅咺進稻醴粱糗服脩焉。

杜注：糗，乾飯也。以粱爲飯，以稻爲醴，此皆美品。是知稻供作酒，不爲食用，其風至春秋時猶然。韓詩外傳御者進郭君以清酒乾脯粱糗，此正可與左傳之文互證也。

惟論語，孔子告宰我曰：

　　食夫稻，衣夫錦，於女安乎？

則似孔子時，已始食稻，而稻食之特爲稀罕之珍食者則居可知。抑且孔子此語，亦未必定作稻飯解。論語載孔子語又云：

　　夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。

劉寶楠論語正義云：

說文：甘，美也。詩多言旨酒，此文食旨，兼凡飲食言之。喪大記云：祥而食肉，謂大祥也。閒傳云：期而大祥，有醯醬。有醯醬者，明始得食肉也。又云：中月而禫，禫而飲醴酒。始飲酒者，先飲醴酒。始食肉者，先食乾肉。則自小祥後，但得食菜果，飯素食，而醯醬食肉，必待至大祥之後。飲醴酒，必待至禫之後，則小祥後不得食旨明矣。

據劉氏說，孔子之所謂食旨不甘，或可指飲酒言。疑當孔子時，其門人弟子，居常亦未必有稻米作飯供食之事，則孔子之答宰我，所謂食稻者，亦並不指食稻米飯而言，此處食稻，亦僅是飲酒耳。

今按詩鴇羽：

王事靡盬，不能蓺黍稷，王事靡盬，不能蓺稻粱。

又詩甫田：

黍稷稻粱，農夫之慶。

就前一詩言之，稻粱連文，與黍稷連文者對舉，此證黍稷爲常品，稻粱乃精品也。後一詩，乃謂黍稷之外復有稻粱，始是農夫之慶，此亦珍視稻粱之證也。而稻之所以視粱爲尤貴者，以其必須水流，不如粱之與黍稷，同爲高地旱作物，在農事上，不必有特設之環境也。白華之詩云：

滮池北流，浸彼稻田。

此即稻田必須有水流之證。而稻田之在當時，必爲甚不普遍，亦即就白華之詩而可見。淮南子有云：

稻生於水，而不生於湍瀨之流。

中國北方本不多水，而水流又多湍瀨，則稻之特見珍貴，更可想見。史記載時人歌魏之史起曰：

鄴有賢令兮爲史公，決漳水兮灌鄴旁，終古舃鹵兮生稻粱。

此亦證欲種稻，必先修水利。而大規模之水利興修，其事實後起，當在戰國時，春秋列國封疆井田之制既廢，乃始有之，此亦在古籍記載中，可詳證以說之者。余在舊著先秦諸子繫年，已粗見其說，以非本篇範圍，故不詳論。

戰國策又載：

東周君欲爲稻，西周君不下水。

據文推想，可知當時東周農事，本不恃於稻，特其年方欲蓺稻，而西周故與爲難。東周如是，中國古代北方之其他諸地亦可想。而周官特爲晚出書，其書當出於戰國之最後期，其時北方始漸多種稻，故周官特有稻人之職，然亦曰掌稼下地，則稻仍非徧地可種，而其所擧治水之工之煩，則植稻之事，其在古代北方中國，決不能普遍廣及又可知。

荀子禮論篇有云：

饗尚元尊，而用酒醴，先黍稷而飯稻粱。

此始爲古人以稻作飯之明文。然稻粱並擧，則仍疑粱食是其常，而稻食是其偶。古人先知飲水，後乃有酒醴，則亦猶之乎先知食黍稷，後乃知食稻粱也。據荀子此文，亦見古人祭禮，所以特尊黍稷者，亦猶其尙玄尊耳。

又按賈讓治河策有云：

若有渠溉，故種禾麥，更爲秔稻。

當知渠溉之興，決不在春秋之期。其時則列國分疆，封堤割裂，各以百里七十里爲限，並多擇高地以居。旣壤地不相接，何來有渠溉交通。必下迄春秋末期，封疆漸壞，都邑相連，分郡設縣，國體日大，乃可連境接壤，有大規模之水利興修。故井田百畝，大概其作物之主要者，仍屬黍稷，偶有池水，得所浸溉，薄爲稻田，如白華之詩之所詠，此乃不常有之事。自渠瀦興而禾麥盛，而秔稻猶屬晚起，賈讓所言，最爲明白矣。

至於小戴內則有陸稻，管子地員謂之陵稻，則古代亦有種於陵地之稻，然管子內則，其書亦不出孔子前，至王制云：

庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻。

卽此數語，已可證王制之作，確成於漢儒之手。當春秋戰國時，庶人又烏得以稻作常薦乎？

又按淮南主術訓有云：

昏張中則務種穀，大火中則種黍菽，虛中則種宿麥。

伏生尚書大傳亦有此語，而皆舉不及稻。則稻在秦漢之初，仍不爲主要之農作物可知。

又按周官職方氏有云：

揚州，其穀宜稻。荊州，其穀宜稻。豫州宜五種。（鄭注：黍稷菽麥稻）。青州宜稻麥。兗州宜四種。（鄭注：黍稷稻麥）。雍州宜黍稷。幽州宜三種。（鄭注：黍稷稻）。冀州宜黍稷，并州宜五種。（鄭注：黍稷菽麥稻）。

程瑤田說之曰：

豫州幷州宜五種有黍，兗州宜四種有黍，幽州宜三種有黍，雍冀皆宜黍，而揚荊二州但宜稻，青州亦但宜稻麥，此是西北有黍，東南無黍也。

余謂古人黍稷並稱，職方宜黍者皆宜稷，則可謂西北有黍稷，而東南無黍稷矣。至列舉宜稻者，凡得揚荊豫青兗幽幷七州，宜若其占地甚廣，其實除揚州荊州惟稻爲宜外，餘五州，惟青州兼宜麥，餘四州則仍是黍稷爲主。則稻作物不占中國古代北方農業之重要地位，豈不至戰國末期而猶然乎？

又按：月令五種，曰：麻黍稷麥豆，殊無稻。鄭注據周官，不從月令。要之言五穀者，或舉稻，或不舉稻，則稻之在古代中國，其不得與黍稷粱麥同列爲主要之農作物，又斷可見矣。

黍稷稻粱之外，五穀尚有麥。詩思文：

　　貽我來牟，帝命率育。

詩臣工：

　　於皇來牟，將受厥明。

牟卽麥也。是麥之爲種，亦爲周人重視，殆亦較黍稷爲貴品，故呂氏春秋謂其始蓋后稷受之於天也。然麥之普遍種植，其事亦必視黍稷爲後起。相傳箕子過殷故墟，作傷殷操，其辭曰：

　　麥秀漸漸兮，禾黍油油。

以此較之黍稷離離之詩，若箕子之辭而非僞，則麥之種植，殆先起於東土之殷邦。故衞風載馳，有我行其野，芃芃其麥之詠，而鄘風桑中，復有爰采麥兮，沬之北兮之歌也。

　至戰國，張儀說韓，謂

　　韓地五穀所生，非麥而豆。

蘇張縱橫之辭皆晚出，殆自春秋下逮戰國之後期，而麥之爲種，愈後愈盛，則據此可見矣。

　又按月令：

　　仲秋之月，乃勸人種麥，無或失時。其有失時，行罪無疑。

月令亦戰國晚出書，而一篇之中，言及五穀首重麥，其次黍，殆以黍爲平民普通食品也。其言稻秫，則仍主於釀酒而已。

又按禹貢：

冀州厥土惟白壤，厥田惟中中。兗州厥土黑墳，厥田惟中下。青州厥土白墳，厥田惟上下。徐州厥土赤埴墳，厥田惟上中。揚州厥土惟塗泥，厥田惟下下。荆州厥土惟塗泥，厥田惟下中。豫州厥土惟壤，下土墳壚，厥田惟中上。梁州厥土青黎，厥田惟下上。雍州厥土惟黃壤，厥田惟上上。

若以禹貢此文合之職方，塗泥下田，可以種稻，荆揚是也。土壤黃白，上中之田，可以種黍稷梁菽，雍冀是也。墳壚黏埴，田雜三品，可以種麥，如幷青兗豫是也。中國北方河域，包今山東西，河南北，及陝甘六省，而以河南爲中心，其西部多山，東部平曠，故陝甘晉豫大抵爲黃土區，而燕齊及豫之一部分則爲沖積層，皆非塗泥之地，其宜於水田者特少。古今地宜，諒無大變。故知中國古代北方農業，特以高地旱作物爲主，稻作決屬後起，雖周官之書盛言溝洫，即論語亦已有盡力乎溝洫之言，然水利與農作之關係，古代中國實決不當與古埃及巴比侖印度三土相擬。由於農作業之艱難，乃及農產品之粗賤，故古代中國北方文化發源，所獲益於天時地利物產之相助者，較之印巴埃三土，實遠爲不如。而中國文化之由於我中國民族遠古先人之刻苦努力，憂深慮遠，而始能獲有此更偉大更悠久之成果者，亦較之古代印巴埃三土之文化績業，實更有値得有志研治世界人類文化歷史學者之鄭重探究也。

（九）

今再扼要綜述，以終吾篇。大抵中國古代農業，其最先主要者，在山耕與旱作物，最早最普遍種植者當爲稷，黍次之，粱又次之，麥稻更次之。其爲古代中國主要之民食者，西周以前，決然爲黍稷。則中國遠古時代之農業文化初啓，固不妨特定一名號，稱之爲黍稷文化，以見其特性之所在。而自春秋以下至於戰國，農作物之主要者，漸自黍稷轉而爲粟麥，故此時期之中國文化，又可特稱之爲粟麥文化。若至於稻米文化之在中國，則其興起更在後。史記漢書以下，歷代史籍，所載中國各地稻米區域之繼續開發，其事尚可依年代順序歷歷鈎繪而出之。惟此非本文所欲詳。本文所欲論者，厥爲河流灌溉，對於中國古代農業文化開發之關係，其事決不當與古埃及巴比侖印度三區相提並論之一端。

至若本於經濟生產背景，而推論及於文化之內涵，則其事當更端別論，更非本文之範圍。故特爲之提揭綱領，以待繼起之研索焉。

此稿成於民國四十四年之冬，刊載於新亞學報。

中國古代山居考

往歲曾爲「中國古代北方農作物考」，因古人之山耕，而兼論及於古人之山居。古人山居之說，最先章太炎有神權時代天子居山說，然僅謂帝王山居，未及一般民衆之皆山居也。廿年前，及門鄭君逢源作丘虛通徵，胡君厚宣作卜辭地名與古人居丘說，先後發揮，遺蘊已尠。本篇因山居而及穴居，其先本屬一事，又專就許叔重說文解字，從中國文字之構造形製說之，亦有推本此義而糾正許書之誤者。亦復旁及於古人之祭祀禮制。乃及殷墟甲文方面。本人於甲文素少深究，偶有牽涉，僅屬發端，詳論未遑，有待專治此學者訂定之。

一　釋　穴

詩大雅緜之篇：陶復陶穴。

墨子辭過篇：古之民，未知爲宮時，就陵阜而居，穴而處。

易繫辭傳：上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室。

此皆言古人之穴居。而墨子之言尤晰，穴居乃在陵阜，不在平地。爾雅氿泉穴出。穴出，側出也。則穴在巖旁，不在地下。

說文：穴，土室也。從宀、八聲。

徐灝說文段注箋：古者巢居穴處，以穴爲室，故後來製字，穴卽從宀。

今按：宀象洞穴之形。穴在山巖，不必爲土室。八，說文，別也。象分別相背之形。八可旁轉爲擘，擘，分破義。穴字從八，猶詩言陶復陶穴之陶。有開擘之義，不僅從其聲而已也。

又按：莊子徐无鬼，南伯子綦曰：吾嘗居山穴之中。後漢逸民傳，矯愼隱遯山谷，因穴爲室。曹植七啓，釆英奇於側陋，宣皇明於巖穴。崔鴻蜀錄，西山范長生，巖居穴處。穴處卽巖居也。中國古人之巖居穴處，其俗卽今亦尚有存者。

詩小雅大東：有冽氿泉。

爾雅釋水：氿泉穴出，穴出，仄出也。又水醮曰厬。

說文：水部，泬、水從孔穴疾出也。從水從穴。

又，氿：水厓枯土也。爾雅曰：水醮曰氿。

又厂部：厬，仄出泉也。

就字形言：氿何以爲枯土，厬何以爲仄出之泉，此皆無說可通，必說文之誤也。古人穴字初指巖阜，不指地下，故穴出卽仄出也。許君似不知此義，乃曰泬，水從孔穴疾出，避言仄出，而別以厬爲仄出泉。又曰爾雅水醮曰氿，或疑此乃許君誤憶爾雅，殆其然歟？

二　釋𥨎

詩大雅綿之篇：陶復陶穴，未有家室。

說文：𥨎，地室也。從穴，復聲。詩曰：陶𥨎陶穴。

繫傳：臣鍇曰：詩古公亶父避狄于岐下，陶𥨎陶穴，謂穴於地旁巖築下爲室若陶竈也。

今按：詩云未有家室，乃言其仍穴居也。穴旁巖而築，故穴居卽巖居，山居也。徐鍇繫傳所言爲是。言築下者，陶其下以居，上有覆。然則𥨎字當是從穴從覆省，復亦不僅是聲而已。穴字從八，卽指築其下使空，𥨎字從復，乃指其上之有覆，宀卽象其有覆也。古公亶父居岐山之下，卽居岐之山巖，非居岐下之平地。然則說文謂穴土室，𥨎地室，皆未諦。馬融長笛賦，峪窌巖𥨎，斯得之矣。

淮南氾論訓：古者民澤處復穴。

今按：𥨎穴與澤處不同，猶易繫傳言穴居與野處不同。若謂穴居卽在平野藪澤，斯失之矣。

三　釋　窟

禮運：昔者先王未有宮室，多則居營窟。

楚辭哀命：穴巖石而窟伏。

今按：左襄三十年傳：鄭伯有嗜酒，爲窟室。昭二十七年傳：吳公子光伏甲於堀室。此皆在平地掘下爲室。然古之居營窟，則係山居，若下至平地，則爲宮室矣。孔疏：地高則穴於地，地下則窟於地上，謂於地上累土而爲窟，似失古人穴居卽山居之義。

又按：說文無窟字，有堀字。鄒陽書：伏死堀穴巖藪之中。戰國齊策：堀穴窮巷。古人堀穴連言，知堀本當作窟，亦在高地。司馬相如上林賦：邱虛掘壘。掘卽窟也。謝靈運辭祿賦：解龜紐於城邑，反褐衣于丘窟。丘窟連言，亦猶窟穴連言。丘爲高地，則窟不在平地可知。又文子尙德篇：兔走歸堀，狐死首邱。

稱營窟者，說文：營，市居也。市乃帀字之譌。帀居謂圍繞而居。營窟謂窟穴圍聚也。

四　釋　空

莊子徐無鬼：逃虛空者，藜藋柱乎鼪鼬之逕，良位其空，聞人足音跫然，而喜矣。

荀子解蔽篇：空石之中有人焉。

淮南原道：空穴之中，足以適情。高誘注：空穴，巖穴也。

說文：空，竅也。從穴，工聲。

徐箋：戴氏侗曰：古之居室，始於營窟，故工官之長，掌邦土居四民，曰司空。鑿空爲空去聲，物之空竅爲空，上聲。

今按：虛空猶言虛室，位其空卽居其室也。古文居字作㞐，是卽位其空也。空穴連文，空卽穴也。穴爲巖穴，故又稱空石。韻會小補，秦人呼土窟爲土空，卽窟穴也。穴字從宀，象其有空竅，字又從八，卽言其鑿空。周官司空掌邦土，居四民，時地利。應劭曰：空，穴也。司空主土，古者穴居，主穿土爲穴以居人也。詩箋：掌營國邑。洪範注：掌居民之官。淮南注：主水土之官。空是民居，故掌居民之官曰司空，掌水土營國邑者曰司空也。白虎通：司空主土，不言土言空者，空尚主之，何況於實，以微見著，是乃不得其解而強說之矣。

五　釋宀釋穹室穹窒

說文：宀，交覆深屋也。象形。

徐箋：古鐘鼎文多作介，象形。小篆從古文變，交覆謂左右垂，對广之一偏而言也。

田藝衡留青日札謂：古者穴居野處，未有宮室，先有宀而後有穴，宀當象上阜高凸，其下有冂，可藏身之形。故穴字從此。室家宮宁之制皆因之。

今按：宀為象形，穴為會意兼形意，一字兩歧，已說在前，故從宀與從穴之字重複，如室之與窒，即一字重出也。方言：劍削自河而北燕趙之間謂之窒，此窒即室之證。穹與宮，亦一字重出。釋名：宮，穹也。詩豳風東山：灑掃穹窒，即灑掃宮室。猶言宮室耳。說文：宮，室也。詩定之方中毛傳：室猶宮也。楚辭招魂注：宮猶室也。爾雅：宮謂之室，室謂之宮。鄭箋，穹窒，鼠穴也。鼠穴豈可灑掃，蓋上言婦歎於室，下遝重言灑掃宮室，乃改言穹窒耳。又豳風七月，穹窒熏鼠，塞向墐戶。朱注：穹，空隙也。窒，塞也。室中空隙者塞之，熏鼠使不得穴於其中。則當云窒穹熏鼠。且既塞不可復熏，此當云熏鼠窒穹始得耳。陳奐曰：穹、窮、窒、塞竝雙聲，此言窮盡鼠穴而塞之灼之也。此則當言窮塞熏鼠，豈有此文理乎？然朱陳皆不遵鄭箋以穹窒為鼠穴，則是也。蓋穹窒即宮室字，穹窒熏鼠，言凡室皆熏。灑掃穹窒，言凡室皆掃。穹之與窒，一寬一實，猶窈窕一大一小，皆指居室也。後人不明古人穴居，故說穹窒字皆不免於附會。

六　釋宋釋夏

說文，宋，居也。從宀，從木。臣鉉等曰：木者所以成室以居人也。

今按：許君說宋字，就文字體製言，殆無可疑。廣韻：穼音森，突也。宋與穼，一從宀，一從穴，似實一字。然從來宋字皆指國名，卜辭亦有宋伯及子宋之號，乃未有用如許君之所說者。惟魯定公名宋，知其斷不取國名，則宋字有本義可知。而宋字本義當如許說，殆亦可信。今試推說宋字

本義何以不見後人沿用，又試推說宋之爲國名，與宋字本義有否關聯。雖無確證，姑備一說焉。

蓋古人穴居，其後以木作屋，故特製此宋字。又後屋室莫不以木，則不復需用此字也。書大誥：厥子乃弗肯堂，矧肯構。堂者陶穴，其事易。構者架木，其事難。又按：穴居多在山巖陵阜，以木架屋則下至平地。古者夏殷兩族，夏人偏居西，在高地；殷人偏居東，在平地。或夏人多山居，殷人始多在平地以木建屋。宋國在商丘，本殷人最先所居，其地或爲以木建屋之發源地，而得宋稱乎？此亦如河東之有稷山，因周之先人棄穡稼於此而名也。惟此屬推測，無確據，若有可信，尚可作其他之推闡。

詩秦風：權輿，於我乎夏屋渠渠。毛傳：夏，大也。

小戴禮檀弓：吾見封之若堂者矣，見若坊者矣，見若覆夏屋者矣，見若斧者矣。鄭注：夏屋，今之門廡，旁廣而卑。孔疏：殷人以來，始屋四阿，夏家之屋，惟兩下而已，無四阿，如漢之門廡。

宋玉招魂：冬有穾夏。

楚辭九懷：息陽城兮廣夏。

今按：夏屋可徑稱夏，蓋夏人屋室制度與殷不同。夏屋僅有上覆與兩旁，正如宀之象形，殷屋乃有四阿，殆因以木建屋而有此演進也。然則中國古人山居，其事殆多在夏及其前。自殷以下，漸遷平地，室屋之制因亦變，其事將於下文再加推說。

七 釋广

說文：广，因广爲屋，象對刺高屋之形。

今按：墨子辭過篇，古之民，未知爲宮時，就陵阜而居。是製字之初，广亦指穴居。十道志：馬援征武溪蠻，取壺頭山，穿岸爲室，以避炎暑。广者，亦穿巖爲室耳。北史李謐傳：結宇依巖，憑崖鑿室。广之初義，亦是憑崖鑿室也。許君謂因广爲屋，亦當言因厂爲室乃允。

八 釋厂

說文：厂、山石之厓巖，人可居。象形。

今按：許君釋广爲因广爲屋，乃指人之居室言。釋厂爲人可居，乃指居室之處所言。古人所居多在山石厓巖，卽觀說文此兩部首所收各字可知。

書說命序：得之傅巖。

是說居在巖也。

戰國策：巖下有貫珠者。

漢書董仲舒傳：游於巖廊之上。

此皆謂殿下小屋，雖不在巖，而亦得巖稱。

書召誥：用顧畏于民碞。

此因民居在碞，故言民碞，猶之言丘民也。

九　釋　丘

說文：丠，土之高也，非人所爲也。從北從一。一，地也。人居在丠之南，故從北。中邦之居，在崐崙東南。一曰：四方高中央下爲丠，象形。

徐灝說文段注箋：此字說解未確。戴氏侗曰：𠀉，小山，故其文眡山而殺，是也。

風俗通曰：二人立一上，一者地也。

孟子：得乎丘民爲天子。

莊子則陽篇：丘里者，合十姓百名而以爲風俗也。

淮南本經：積壤而丘處。

據此，知丘爲山地，人所居。

廣雅釋詁二：丘，居也。三：丘，衆也。又丘，空也。

丘指居地，空指所居。義得相通。後遷平地，則丘空皆爲空虛義。

釋名釋州國：丘，聚也。

聚衆丘居，故有營窟。謝靈運辭祿賦，反褐衣於丘窟。

書禹貢：降丘宅土。風俗通義謹按：堯遭洪水，萬民皆山棲巢居以避其害。禹決江疏河，民乃下邱，營度爽塏之場而邑落之。

是謂堯遭洪水，民始升丘，實失古義。蓋古人自畏平地低濕，故居丘，不因洪水也。

史記：黃帝居軒轅之丘，娶于西陵之女，生二子，其一曰玄囂，是爲青陽，降居江水。其二曰昌意，降居蜀水。

是謂黃帝居丘，其所娶亦陵居之女，其二子始降居近水也。

左昭公十二年傳：八索九丘。賈注：九丘，九洲亡國之戒。

家語注：九丘，國聚也。

是謂故國皆居丘也。

一〇 釋虛

說文：虛，大丘也。

今按：邱墟皆指故爲人所居。故稱帝邱，商邱，夏墟，殷虛。魯、少皞之虛。衞、顓頊之虛。陳、太皞之虛。鄭、祝融之虛。齊、爽鳩氏之虛。左傳疏：虛，舊居之處也。是證古史傳說諸帝皆山居，其民亦皆山居也。

易升卦：升虛邑。馬融注：大邱也。

詩衞風：升彼虛兮。毛傳：虛，漕虛也。

此皆指虛爲高地，人所居處。古地以丘名者如營丘、商丘、楚丘、靈丘、葵丘、陶丘、瑕丘、頓丘、畝丘、宗丘、旄丘、阿丘之類，卽就見於左傳一書者言，殆已不可勝數。蓋古人其先皆居丘，故所居地亦以丘爲名。爾雅於釋地之下，釋山釋水之前，特立釋丘一章，可見古人對丘之重視。

一一　釋岳

徐灝說文段注箋：古文[illegible]，上體卽𠀉字。山上加𠀉，極高峻之意。漢隸[illegible]正從𠀉，此隸變未失，而篆體反譌者也。

書堯典：帝曰咨四岳。孔傳：四岳，官名，一人，而總四岳諸侯之事也。

今按：虛爲大丘，岳亦大丘也。古人聚族而居，皆在高丘，故言古帝王之居皆曰虛，而諸侯邦國則曰岳。書言四岳，猶言四方諸侯，亦猶左傳言九丘。九者多數，九丘不必限於九，四岳當亦不限於四。後人爭言四岳五岳，皆失其本義。又三苗之分居三危，亦以居山地，如云四岳九丘也。

史記伯夷傳：舜禹之間，岳牧咸薦。

岳言其居處，牧言其生業。古人居岳而牧，故其首長亦言岳牧矣。

一二 釋 阜

說文：𨸏、大陸山無石者，象形。𨸐古文。

又說文：喦、山巖也。徐鉉曰，從品，象巖厓連屬之形。

王筠說文釋例云：𨸐之ooo與喦之品同意，皆象山中巖穴形。

戴侗曰：𠂤，山之岡隴坡坨下弛者也。山峯峻峙，岡𠂤側注，故𠂤從側山。

又曰：㐃，小山也。故其文眂㐃而殺。𠂤，小阜也，故其文眂𠂤而殺。

廣雅：無石曰阜。

蒼頡篇：阜、山庳而大也。

爾雅：高平曰陸，大陸曰阜，大阜曰陵。

詩大叔於田：火烈其阜。

左傳：魯公伯禽宅曲阜之地。

今按：阜字古文上有ooo，當如徐鉉王筠之釋。蓋阜高無石，衆居所聚，因引伸而爲財用之厚，故阜有豐盛義。

一三 釋 陵

說文：陵，大阜也。

廣雅釋丘：四隤曰陵。又曰：小陵曰丘。

素問異法方宜論：西方者，其民陵居而多風。北方，其地高，陵居。

今按：古人複姓如吳季子之後爲延陵氏，齊有於陵仲子，戰國策有安陵君，呂氏春秋有鉛陵卓子，秦有高陵君，楚有公子食采於鄢陵，後以爲氏。此皆古人居陵之證。

一四 釋 阿

說文：阿，大陵也；一曰曲阜也。

史記黃帝紀：邑於涿鹿之阿。

鹽鐵論險固篇：晉有河華九阿，而奪於六卿

晉有九阿，正言其民阜物豐。九阿猶言九丘也。

一五 釋 陸

說文：陸、高平地，從自從坴，坴亦聲。又說文：坴，土塊坴坴也。

今按：漢縣有名陵者，王莽皆改曰陸。如湖陵曰湖陸，遷陵曰遷陸，江陵曰江陸。陰陵曰陰陸，楨陵曰楨陸，猛陵曰猛陸。此證陵陸字義本相通。陸從𨸏，象其地高。從坴，象其多土。故𨸏訓

大陸，陵訓大阜，阿訓大陵，其實皆可謂之陸也。詩衞風考槃，在阿在陸連用。

漢書東方朔傳：所謂天下陸海之地。注：關中物產饒富，是以謂之陸海也。

今按：關中地形，多陵阜丘阿，古謂之陸，今稱高原。

史記秦始皇本紀：略取陸梁地爲桂林象郡。正義：嶺南之人，多處山陸，其性強梁，故曰陸梁。

今按：陸梁雙聲字。梁卽陸也。故楚人沈諸梁字子高。禹貢華陽爲黑水梁州，今分屬陝西甘肅湖北四川諸省，亦以其地高，故得梁名。秦時嶺南人殆亦居高地，故稱曰陸梁；非謂其性強梁也。

禹貢：大陸既作。孔傳：大陸之地已可耕作。

今按：爾雅晉有大陸，乃澤名，一爲修武吳澤，一爲鉅鹿廣阿澤。澤名稱陸，殆亦不指在平地。古多山澤連言，宋蕩澤字子山。家語，放牛馬於原藪。原藪連稱，亦猶山澤連稱也。

釋名：高平曰陸。陸，漉也，水流漉漉而去也。

郝懿行爾雅義疏：陸阜陵阿皆土山也。

古者高原亦多水澤流漉，故澤名鉅鹿，又稱廣阿矣。

一六　釋　阪

說文：坡者曰阪，一曰澤障，一曰山脅也。

帝王世紀：舜都蒲阪。

左傳文公十六年：楚人謀徙於阪高。

詩小雅：瞻彼阪田。

詩鄭風：東門之墠，茹藘在阪。

易說卦傳：其於稼也爲反生。叚反爲阪，卽阪生。

淮南齊俗訓：陵阪耕田。

此皆古人居阪阪耕之證。

一七 釋隰

說文：隰，下溼也。

爾雅釋丘：下溼曰隰。又曰：可食者曰原，陂者曰阪，下者曰隰。

禹貢：原隰底績。阪險原隰，土地所宜，五穀所殖，以敎導民。

月令：善相邱陵。

詩：于彼原隰，原隰裒矣，畇畇原隰，原隰旣平，度其隰原。

今按：阪隰皆從𨸏。皆可耕，下溼者，乃指阪地下溼，非指平地。原隰之原，亦仍指高地言。

一八 釋原

說文，邍，高平之野，人所登。

今按：邍指高地，故曰人所登。又從辵。後人以原代邍，又別製源字，原之本義遂荒。

詩大雅公劉之篇：篤公劉，于胥斯原。陟則在巘，復降在原。篤公劉，瞻彼溥原，乃陟南岡，乃覯于京。度其隰原，豳居允荒。

又大雅綿之篇：周原膴膴。

又皇矣篇：度其鮮原，居岐之陽。

又小雅信南山：信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫田之。

是西周初人皆居原地耕作也。

禹貢：既修太原，至於岳陽。又大野既豬，東原底平。

左僖二十八年傳：原田每每。

魯語：高山峻原。

此皆原爲高地可耕之證。周禮太宰注，鄭衆云：三農，平地山澤也。鄭玄云：原隰及平地，此見原隰與澤之皆非指平地。

一九 釋衍

周官邍師：掌四方之地名，辨其邱陵墳衍邍隰之名物之可以封邑者。

今按：邱陵字，原隰字，皆釋如上。墳爲高地，不釋可知。此條惟衍字當另釋。

說文：衍，水朝宗於海也。從水從行。

此不見其爲地之高低。

易需卦：需于沙，衍在中也。虞注：衍，流也。

穆天子傳：東征，南絕沙衍。辛丑，渴于沙衍，求飲未至。郭璞云：沙衍，水中有沙者。

今按：衍字釋爲水中有沙，不如釋爲沙中有水之允。蓋水在沙中流爲衍，在沙中而猶衍，故知其必朝宗於海也。故廣雅：衍，達也。乃以見其不達不止之義。然則沙中有水之衍地，其仍非低溼之地可知。

史記封禪書：止于鄜衍。

漢書郊祀志李奇注：三輔謂山阪間爲衍。

此解得其本義。

楊雄甘泉賦：凌高衍之嵱嵸。

衍指高地，此又其證。

二〇 釋京釋師釋宣

說文：京，人所爲，絕高丘也。從高省。

爾雅釋丘：絕高謂之京，非人爲之丘。

詩大雅公劉之篇：篤公劉，逝彼百泉，瞻彼溥原，迺陟南岡，乃覯于京。京師之野，于時處處，于時廬旅。

又：篤公劉，于京斯依。

桂馥說文義證：九經字樣，京，人所居高丘也。本書，丘，土之高也，非人所爲也。淺學因京觀人所築，改本書人所居作人所爲。

廣雅：四起曰京。

今按：師字從帀從𠂤，𠂤之四圍而周帀，卽京之四起也。詩云京師之野，于時處處，于時廬旅，卽相擇此丘阜四起周帀之形勢之地而定居。故京師乃人所居。後人以京爲大，師爲衆，京指其都邑，師指其居戶。非本義。

晉語趙語：趙文子與叔譽觀於九原。

禮記檀弓：是存要領以從先大夫於九京也。

九原九京互用，就其岡阜四起周帀而言曰京，就其岡阜四起周帀之成爲一片平野而言曰原。詩言：京師之野，野卽原也。其原有岡阜四起，則原卽京也。生人居於斯，死亦葬於斯。生人之居，漸降而遷於平地，而死人之葬仍擇京丘高區，於是九京乃專指墓地。舜葬於九疑，亦猶言九

京也。又按：殷墟卜辭地名京者亦多見，初不指國都所在。

章炳麟神權時代天子居山說，謂說文云：山，宣也。以聲爲訓，明古山宣不殊，而宣爲天子正居。周有宣謝，漢有宣室。此皆因仍古語。天子正居所以名宣者，正以其在山耳。

今按：淮南子本經訓，武王破紂牧野，殺之宣室。是殷時已有宣室之名。史記龜策傳云：武王圍紂象郡，自殺宣室。徐廣曰：天子之居，名曰宣室。今按：徐說是也。此蓋統以帝王之居曰宣室，非謂於宮中有某室曰宣室，如漢制也。又皇甫謐帝王世紀：紂赴於京，自燔於宣室而死。以帝王之宮曰宣室，正猶以帝王之都曰京師也。章氏謂其因仍古語，蓋得之。

詩大雅綿之篇：迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺畝。

今按：宣字從宀，本義卽爲居室。此云乃宣乃畝者，於決定居止之後，疆界既劃，乃治其居室與耕作之田畝也。則宣之爲室，初不專屬於帝王之宮，亦猶京之爲邑，初不專屬於天子之都也。

二一　釋索釋典

左昭十二年傳：是能誦三墳五典八索九丘。

今按：九丘已說在前。京是丘之四起，索疑指丘阜之糾結合聚或連綿如繩索狀也。楚漢兵爭，相持於滎陽成皋京索之間，此一帶地多岡阜，京索殆正以山形名地耳。左傳定公四年，殷民六族有

索氏，索爲地名，更是一證。又曰：封於殷虛，啓以商政，疆以周索。封於夏虛，啓以夏政，疆以戎索。舊注：索，法也。謂以周法戎法定其封疆，此實不辭。蓋晉人深山之居，戎狄之處，疆以戎索，謂以戎狄居地爲其四疆也。衞則以周人之居地爲之疆，而居地稱索，則猶有乘高丘居之意焉。京之名既泛及各地，索亦宜然。則八索九丘，亦猶言八索九京，卽猶言多方列國矣。

丘索義既相近，墳典連用，宜亦類似。集韻：⿰阝典，厚也。玉篇：⿱宀典，山下穴也。又腆，厚也。書大誥：殷小腆，誕敢紀其叙。孔疏：殷本天子之國，武庚比之爲小，故言小腆。鄭玄云：腆謂小國也。左昭七年傳：鄭雖無腆，抑諺曰蕞爾國。蕞爾國，猶言小腆矣。此鄭君以國訓腆之確證。又僖公三十三年，曰：不腆敝邑。襄公十四年，曰有不腆之田。或說腆字當作堜。要之謂土田之厚，因以指國邑。凡屬從典之字類叙其義，而典之本義亦約略可推矣。墳指其土之高，亦指其土之膏肥，此亦皆厚義。古人居墳⿰阝典之邑而成國，記其事則謂之典籍，故曰三墳五典八索九丘，猶之言百國寶書也。然則墳典索邱之爲故國居邑，而皆以高地丘阜得名，又何疑焉。

二二　釋　方

說文：方，併船也。象兩舟省，總頭形。

今按：此決非方字本意。方蓋指居地。

易觀卦：先王以省方觀民設教。

又復卦：后不省方。

詩大雅皇矣：監觀四方，求民之瘼。

詩國風召南：維鵲有巢，維鳩方之。

方卽居也。故方猶言國。

詩大雅皇矣：詢爾仇方。

詩大雅大明：以受方國。

書多方：告爾四國多方。

康誥召誥洛誥皆言四方民，而多士多方皆言四國民，可證方國同義。殷墟甲文，尤多其證。

晉語：晉國之方，偏侯也。

此猶言晉之爲國，方亦國也，而兼等別義。論語子貢方人，卽等別人也。蓋國有大小偏中，凡諸等別，皆就其居地而見。

越語：皇天后土四鄉地主正之。韋昭注：鄉，方也。

四鄉猶言四方，則方之爲居地，豈不益顯。

詩商頌：禹敷下土方。

楚辭天問：禹之力獻功，降省下土方。

土方並言，皆指地。若加分別，則土指耕地，方指居

詩小雅甫田：以社以方。

詩大雅雲漢：方社不莫。

墨子明鬼下：祝社方。

社方連言，皆指祭，所祭皆地祇，惟社祭耕作神，故以社爲田主田祖。考之甲文卜辭，殷人有社無稷，蓋社神已包其義矣。方祭居住神，如祭山川四方皆謂之方祀，凡地皆居住有神也。

廣雅：軫䡫渠隒厓厲，方也。

莊子秋水篇：泛泛乎若四方之無窮，其無所畛域。王念孫曰：軫與畛通，䡫與域通。

則方有界別義，故曰地方。方又有高義，封域畛陌皆高出，與隒厓厲同。故知方之爲地寓高義也。

左僖四年傳：楚國方城以爲城，漢水以爲池。

齊語：踰方城。韋昭曰：楚北之阨塞也。

呂覽愼行：將以方城外反。高誘曰：楚阨塞也。

漢水非池，知方城非城，特以山高若城，故從方之字如防如坊，皆有高義。禹貢有熊耳外方桐柏，又有荆山內方大別，則方有高義益顯。然則古國稱方，正以其居高。方岳連稱，岳則尤其高者。又按：秦稱天子冢曰山，漢曰陵，然陵之壙穴則稱方，如言方上。

漢書趙廣漢傳：護作平陵方上。注：方上，謂壙中也。亦稱方中。

漢書張湯傳：調茂陵尉，治方中。師古曰：古謂掘地爲坑曰方。

顏氏此語，尤堪注意，然則古人居高穴地，皆可於方字得證矣。

二三　釋　祊

方字之義既明，乃可繼說祊字。

詩小雅甫田：以社以方。毛傳：方，迎四方氣於郊也。

社方皆祭地示，已說在上。

詩小雅大田：來方禋祀。

今按：書堯典，禋於六宗，謂四方上下，則方祀亦有禋。

詩小雅楚茨：祝祭于祊。毛傳：祊，門內也。鄭箋，孝子不知神之所在，故使祝博求之平生門內之旁，待賓客之處。

今按：祊字從方，方祭既爲地示，知祊亦非祭人鬼。且祭先祖，有廟有主，何謂不知神之所在乎？

周禮大司馬：仲秋教治兵，羅弊致禽以祀祊。鄭注，祊當爲方，主祭四方報成萬物。

據此，知祊卽方祀，不煩改字也。

左襄二十四年傳：保姓受氏，以守宗祊。

周語：今將大泯其宗祊。杜預韋昭注，皆曰祊，廟門。

說文鬃或作祊。其說曰：鬃，門內祭先祖，所以徬徨。從示彭聲。

詩曰：祝祭於鬃。

沈濤說文古本考：詩楚茨爾雅釋宮釋文，皆引作門內祭先祖所徬徨也。是古本無以字，有也字。蓋祊爲索祭之名，所徬徨，猶言徬徨求索之處。以字乃淺人所加。

今按：說文與毛傳同，祊訓門內之祭，與毛傳說文異。杜韋說之爲廟門，廟門非卽是廟，宗廟豈得稱宗祊乎？其字從方從彭，均不見有門義，乃以徬徨說之，許君說此已實爲牽強。所徬徨與徬徨求索又不同，沈濤氏之說更誤。

戴禮郊特牲：直祭祝於主，索祭祝於坊，不知神之所在於彼乎？於此乎？或遠諸人乎？祭於祊，尙曰求諸遠者與？注：索，求神也。廟門曰祊。正義：祭于廟門。凡祊有二種，一是正祭之時，求神於廟門之內，詩楚茨祝祭于祊。二是明日繹祭之時，卽上文云祊之於東方，注云：祊之禮宜於廟門外之西室是也。

今按：如正義所分疏，混門於廟門，又兼說門內門外，何其無定準乎。

又郊特牲：繹之於庫門內，祊之於東方，朝市之於西方，失之矣。注：祊之禮宜於廟門外之西室。正義：祊之禮宜於廟門外之西室者，下索祭文祝于祊，是爲祭設，故當在廟門外。又釋宮云：閍謂之門。孫炎云：謂廟門外。又引詩云：祝祭於祊，故知廟門外也。知廟門外者，

禮器云：爲祊乎外，故知在外也。以西是鬼神之位，室又求神之處，故知在廟門外之西室。

今按：正義所云，望文牽說，想像之辭，非有明據確證也。〇

又禮器：設祭于堂，爲祊乎外。故曰：於彼乎，於此乎？注：謂之祊者，於廟門外之旁，因名焉。於彼乎於此乎，不知神之所在也。

今按：此處又謂是門旁，與門內門外之說又不同。且無論內外之與旁，與西室之內仍不同。且祊字之從方，究爲旁義，抑爲傍徨求索義，又不同。不先定其所祭，而遽論其祭之所在，又何以知所祭之必爲先祖乎？漢儒解字考禮乃有游移影響如此者。今去古已遠，捨漢儒遺說，更無可據，別爲推測，姑備一說如次。雖非說經之正規，抑亦不得已而出此，非好立新說也。

蓋祊字從示從方，決爲祭地示，與社祭屬同類，故古人亦常連言，如甫田之詩，以社以方，方卽祊也。方與社之不同，方祭在門內，而社祭則在門外。毛傳謂是門內祭，其說殆有所承，惟久而昧失其義，遂誤爲祭先祖。

周禮小宗伯：右社稷，左宗廟。鄭云：庫門內，雉門外之左向。右爲羣姓立社者，在庫門內之西。

今按：入庫門，則至廟門外矣。許君五經通義，續漢書郊祀志，均無大社在中門之外。中門之外，卽庫門之內也。魯之外朝，在庫門之內。東有亳社，西有國社。亳社，卽穀梁傳所謂亡國之社以爲朝屛。亡國社在庫門內之東，國社當在庫門內之西，卽中門外之西也。據此，則禮器云：設祭

于堂爲祊乎外者，祊祭類於社，故在廟門之外，亦卽在庫門之內也。郊特牲云：祊之於東方，失之矣者，亡國之社在東，國社乃在西，祊猶如社，自宜祭於西也。

或疑祊若是社，何以又謂甫田之詩方在門內而社則在外乎？曰：戴禮祭法：王爲羣姓立社曰大社，王自爲立社曰王社，諸侯爲百姓立社曰國社，諸侯自立爲社曰侯社，大夫以下成羣立社曰置社。注：大夫以下，謂下至庶人也。大夫不得特立社，與民族居，百家以上則共立一社，今時里社是也。甫田之詩，正是大夫以下，置社以祭田神，詩謂之田祖，此乃里社，故知不在家門之內也。然大夫以下雖不得專立社，在其家門之內，實亦各自有其變相之祭地示者，是卽祊矣。蓋家宅必占土地，各祭其家宅土地之神，是卽祊，一家之有祊，亦猶之一里之有社也。

若依此說，乃可解於保姓受氏以守宗祊之語義。方本指居地，祊之所祀，卽祀其所居地之神。保姓受氏，則必有先祖，故有宗以祭。又必有家室，家室必有占地，則有祊以祭。宗祊連言，其本義當如此。

或疑宗祊之名，已見於殷墟之卜辭。有曰卽於宗，卽於祊，似祊祭亦爲先祖人鬼。何謂祊祀乃地示乎？曰：祭地示之與祭人鬼，其間本無嚴格之界域。如禘爲祀遠祖之祭，又爲祀天之祭。社祭地，稷則祭人矣。殷人有社無稷，周制兼有社稷，故鄭玄以社所祭爲地神，而王肅則以爲人鬼。如春秋傳共工之子句龍爲社神，卽是人鬼也。則祊祭本爲祭地神，後乃兼及人鬼。亦復

何疑？保姓受氏，世祿之家，生於斯，長於斯，老於斯，死於斯，長子孫於斯。子孫祭其家之地神，乃旁及其家之先祖，亦其宜也。

或疑如此則宗與祊又何別。曰：祭先祖於宗，然有遠祖焉，有旁支焉，凡我族之爲鬼而不克祭於宗者，則皆得祭於祊。故郊特牲曰，直祭祝于主，索祭祝於祊，不知神之所在，於彼乎，於此乎，或遠諸人乎？祭於祊，尙曰求諸遠者與？今以祊之爲祭，混於有廟有主之神而說之，則失其義矣。所以謂之索祭者，正謂其無廟無主也。郊特牲上文又云：蜡也者，索也。合聚萬物而索饗之。又曰八蜡以祀四方，則蜡爲索祭。祊祭地神，兼及遠祖旁支，其祭亦以蜡爲類，故亦得謂之索祭也。蓋不知其處而求索以祭之者。而豈直祭之神而有待於求索乎？

或疑祊祭誠如所論，則所謂祊者究何在，於經傳復何據。竊謂若有明據，則先儒固已言之。惟因其於經無明據，故自漢儒以下，乃皆不得其說，而惟望文而推測。今欲重於經文求明據確證，此固決不可得矣。而猶可旁推以說之者。今試再爲推說。按戴記祭法：王立七廟，一壇一墠；諸侯立五廟，一壇一墠；大夫立三廟，二壇；適士二廟，一壇。說文：壇，祭場。墠，除地祭處。築土爲壇，除地爲墠。荀子言壇宇，楚辭言堂壇。壇雖適士亦有之，其處必在廟之外，門之內。祭法又曰：遠廟爲祧，去祧爲壇，去壇爲墠。則凡不祭於廟祧之遠祖，乃得祭於壇墠，而壇墠者，除地，築土，本以祭地示，則正與余上考祊祀適合。古者天子有封禪。封土爲壇，除地爲墠。若求祭法之說，則不惟天子有封禪，雖適士之家，有壇有墠，亦可以祭地，是亦卽封之以禪

也。觀於祭法之有壇，亦可知甫田以社以方之方卽社，而郊特牲索祭於祊之祊非廟矣。惟自來說經者未有及此。余之此說，雖若證據通明，然要非說經之正規。惟讀者通觀於我此文上下之所論，當可肯信其說，不譏爲背先儒而創別解也。

二四　釋匚釋□釋報

說文：匚，受物之器，象形，讀若方。

六書正譌：匚，本古方字，借爲受物器。

說文：□，回也，象回帀之形也。

玉篇：□，古文圍字。

字彙：□，古文國字，又古作方圓之方。

今按：此匚字，說者多以爲方圓之方之本字，竊疑匚亦掘地爲坑之方之本字也。象形，缺在側。古人穴居，非掘地向下，乃側開其一面，故缺不在上也。穴以居人，轉爲受物之器。棺柩字，工匠字皆從匚，義可推尋。說文匚部匚與匸部匸分別，如匸部医字，竊疑或當從匚，語詳下。

□象回帀，其形可方可圓，正字通駁字彙，實爲未是。魯語有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。幕能帥顓頊者也，有虞氏報焉。杼能帥禹者也，夏后氏報焉。上甲微

能帥契者也，商人報焉。高圉太王能帥稷者也，周人報焉。凡禘郊宗祖報此五者，國之典祀也。韋昭注：報，報德之祭。

今按：殷墟甲文報祭報字正作匚，據此論之，亦可謂祊之爲祭亦報祭也。

郊特牲：社所以神地之道也，地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也。故教民美報焉。家主中霤，而地主社，示本也。

此見社與中霤，同爲報本之祭。

郊特牲又曰：郊之祭也，大報本反始也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。

是則郊亦報也，蜡亦報也。凡祭之遠於人者始曰報。報者，報德之祭。祭父母先祖則不曰報，惟祭天神地祇始曰報，人鬼之遠者亦得稱報，如商之報上甲微，而於契之與湯則不曰報也。故祭人鬼而不在近支直祭之系統者，亦得有報祭。魯語以禘郊宗祖報爲國之五典祀，蓋以報爲介乎禘郊宗祖之間而別立爲一類。祊卽報也，烏得與宗祖之廟祭混而一之乎？

釋 □

殷墟甲文中復有□字，說者亦以爲卽祊。

說文：□，回也，象回帀之形。

玉篇：□字，古文圍字。

字彙：□，古文國字，又古作方圓之方。

今按：□作國字用，則正與方字相同。謂象回帀，其形可圓可方，饒炯說文解字部首訂，謂□爲方正之方最初古文，六書分類方下有古文□可證。又謂口卽旁之古體。其說良是。惟甲文中匚與□顯有辨。甲文言行祭事于□者非一，又言匚于□，匚作動詞，卽報祭，而□則爲行祭之處。竊疑卽象壇場之地形也。故甲文復有□門連言，則指通此壇場之門也。□宗連言，卽猶言壇廟也。故知說□爲祊字並不誤，誤在墨守漢儒祊乃廟門之故訓，則祊已是門，何以又言□門。祊乃宗廟之門，何以又言□宗。此皆無說可通者。今本諸甲文匚□兩字，亦可證祊乃指地祇之祭，同時指其行祭之所，則爲門內廟外之壇墠也。

二五　釋閍

爾雅：閍謂之門。

玉篇：閍，宮中門也。亦巷門也。

今按：祊祭不在廟，有別體從門作閍者。後儒以此門字說爲廟門，其誤已辨在前。

月令：孟冬之月，天子乃祈來年于天宗，大割祠于公社及門閭臘先祖五祀，勞農以休息之。

今按：此條有門閭之祭，疑卽爾雅閍字所指。其祭與社祭同類連及，祭社又祭門閭，亦猶甫田之以社以方也。社祭門祭之外復臘先祖五祀，則猶楚茨之既祭於祊，祀事孔明，而又曰先祖是皇，

神保是饗也。甫田楚茨大田皆勞農之詩。蜡祭主先嗇而祭司嗇，亦爲農事。故知郊特牲言索祭祝于祊，實與蜡爲同類。不得以宗廟祭先祖說之也。

月令：季春之月，九門磔攘，以畢春氣。季冬之月旁磔，出土牛，以送寒氣。注：旁磔於四方之門。

今按：方祀有爲勞農報功者，亦有爲祓禳除災者。殷墟甲文，亦有寧雨于土寧雨于方之卜，于土于方，猶卽甫田之以社以方也。此等祓禳，似亦可歸入門祭之類。則爾雅閍字，或亦可兼指及此。

二六　釋霤釋廇

說文：霤，屋水流也。從雨，留聲。

釋名釋宮室：中央曰中霤，古者寝穴，後室之（句）。霤、當今之棟下，直室之中，古者霤下之處也。

說文：廇，中庭也。從广，留聲。

徐鍇曰：禮，其祀中廇，今皆借霤字。

月令：中央土，其神后土，其祀中霤。注：中霤，猶中室也。古者複穴，是以名室爲霤。疏引庾蔚之云：複者，謂地上累土爲之，穴則穿地也。複穴皆開其上取明，故雨霤之，是以後

名室爲中霤也。

獨斷：霤神在室，祀中霤，設主於牖下也。

韋昭：古者穴居，故名室中爲中霤。

今按：許君於文字構造與古人穴居之關係，每不能有所發明，上引其說霤字廇字亦是一例。王筠曰：據屋言之謂之廇，據雨言之謂之霤。蓋古者因广穴居，其室中人居處，卽有滴水，故就製字之初言，霤卽廇也，義非別指。至於如庾蔚之說，開其上以取明，當係稍後之制，未必在穴居之初卽然也。

郊特牲：社所以神地之道也。地載萬物，取財於地，故教民美報焉。家中主霤而國主社，示本也。

左昭二十九年杜注：在家則祀中霤，在野則爲社。疏引劉炫曰：天子以下俱荷地德，皆當祭地，但名位有高下，祭之有等級。天子祭地，祭大地之神也。諸侯不得祭地，使之祭社也。家又不得祭社，使祭中霤也。中霤亦地神，所祭小，故變其名。

今按：中霤之祭乃祭地神，惟其等級小，所謂地者，僅限於家宅之內地。然要之與社祭同爲祭地，故曰社神亦中霤神也。又曰：中霤亦土神也。又曰，神在室中。此皆明言中霤之祭乃祭地，竊疑祊祭之最初，當卽是祭中霤也。

月令：孟冬之月臘先祖五祀。注：門戶中霤竈行。

呂覽：孟冬饗先祖五祀。注：戶竈中霤門井。

祭法：王爲羣姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。諸侯爲國立五祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲。大夫立三祀，曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀，曰門，曰行。庶士庶人立一祀，或立戶，或立竈。

今按：宮室之制日進，而祭祀之禮亦日增日變，門戶井竈諸祭皆後起，以祭中霤與此諸祭並列，則不見祭中霤本爲祭地神之最初義，而以社以方與以守宗祊之最先來源亦漸晦，使後人不得其正解。余上文言祊爲門祭，此又說爲中霤祭，則因禮俗隨時而變，固不得據一時爲定說也。如蔡邕言中霤祭在牖下，此亦遞有變而始然矣。

二七 釋丙釋㔷

左隱八年傳：鄭伯使宛來歸祊。杜注：鄭有助祭泰山湯沐之邑在祊。

今按：曲禮諸侯方祀。孫希旦集解謂祭四望之在方者，如魯祭泰山，晉祭河是也。諸侯方祀卽地祀也。郊特牲疏：卿大夫之家主祭土神在於中霤。若通言之，此亦一種地祀，卽方祀也。方特以指其祭地神，而所祭之地有大有小。春秋之鄭卽以從天子助祭泰山之湯沐邑而徑名之曰祊，尤見祊與方同屬一種對地神之祭之明證。然考公羊傳，此祊字作邴。公羊曰：

邴者何，鄭湯沐之邑也。天子有事於泰山，諸侯皆從。泰山之下，諸侯皆有湯沐之邑焉。

今按：如柄與枋，祊與邴，皆從方從丙之字可以相通之證。然求之許君書，則殊不見其可以相通之理。

說文：丙，位南方，萬物成炳然。陰氣初起，陽氣將虧，從一入冂。一者陽也。丙承乙，象人肩。

俞樾兒笘錄：許君以榦枝字皆其本義，故多附會。丙者，炳之古文。古人居復穴，皆開其上以取明，因有中霤之名。丙之爲字，其上作一，其下作冂，其中作入，陽氣入乎所冒之中，正復穴上受天光之象，故其義爲明。月令篇，其日丙丁。鄭注，丙之言炳也。釋名釋天，廣雅釋言，並曰丙炳也，蓋以今字釋古字。

今按：俞氏謂丙象中霤，正與余上所論祊爲中霤之祭可相發明。又按：

說文：㔷，側逃也。從匚，丙聲。（聲字衍。）

堯典：明明揚側陋。說者曰：側陋，隱藏不出義，卽逃義。此因許書以㔷字歸入匸（音奚）部，故如此說之。竊疑此字當歸入匚（音方）部。言屋室之隱藏無光處也。丙字父丙爵作內，其他古籀文大體相似，正象光由屋頂上入，分射兩旁，光之所射則爲明爲炳，光之所不射則爲隱爲也。丙方旁古同音，許君謂丙象人肩，今人猶稱肩髈。

爾雅釋魚：魚尾謂之丙。

此因魚尾如燕尾，皆兩歧分出，如古文丙字形也。然則掘地爲坑曰方，光從頂入曰丙，二字音義

之相通，非從古人之穴居說之，必不得其解矣。

自穴居至於有文字，又下歷殷周至於春秋戰國之際，禮俗之變至難言矣。如上文之所推測，其先有祭中霤，卽一室之神也。嗣後有祭屋宅之神，則既非穴居之時矣。復由祭屋宅之神而推及於居此宅者之遠祖旁支凡家人之爲鬼而不在宗廟之祭祀之內者，此等之祭，皆與從示從方之祊字有關。則祊之爲祭，其性質可知。而方字之本義指人之居土，亦更可定矣。

二八　釋氏釋部

說文：氏，巴蜀山名，岸脅之旁箸欲落墒者曰氏。氏崩聲聞數百里，象形。揚雄賦，響若氏隤。

今按：此決非氏字之本義。劉中叔遺書古政原始篇第二篇氏族原始論謂：

古孝經緯有言，古之所謂氏者，氏卽國也。左傳曰：胙之土而命之氏，古時之氏，大抵從土得名，無土則無氏矣。

又曰：

禹貢曰：錫土姓，土卽氏也。後世以邑爲氏，以官爲氏，以字爲氏，皆後起義，與古代以國爲氏之義迥別。

今按：堯典：方命圮族。說文：圮，毁也。又曰：山無草木曰圮。蓋古氏族皆居山，毁其族，斯殺

其居，使山無草木矣。書序：祖乙圮於耿，張衡思玄賦，睹有黎之圮墳，皆是也。氏字又作坻。

應劭曰：天水有大坂名曰隴坻，其山堆旁著崩落作聲聞數百里。故曰坻隤。

其字又作阺，作坻。

然則氏之爲土，乃山坂之土，非平地之土亦可知。

說文：秦謂陵阪曰阺，從𨸏氐聲。

後漢書隗囂傳：使王元據隴坻。注：坻，坂也。

說文：隴，天水大阪也。從𨸏龍聲。

應劭曰：天水有大阪。名曰隴阪。三秦記：隴阪九迴，不知高幾許。欲上者，七日乃得越。絕高處可容百餘家，下處容十萬戶。山頂有泉，清水四注，東望秦川，如四五百里。人上隴者，想還故鄉，悲思而歌。

此言隴坂居戶之盛。雖非言其爲穴居，而古人陵坂穴居之情況，亦可據此想像。蓋古人居山阪，氏即阪也。故曰某氏，猶言某地耳。大體言之，稱氏似最前，稱方次之，稱國稱人則在後。如陶唐氏有虞氏夏后氏皆稱氏，而商人周人皆稱人，然則陵阪穴居，其風或自殷商以下而漸息也。

又按：示部祇字爲地神，若氏字如許君所訓，則神祇字何義從之。又說者必分別阺與阺爲兩字，則祇與祗何以可通。又如胝與胝，疧與疷，眂與眡，皆可通，則阺之即阺，亦復何疑。

說文：郘，天水狄部，從邑，音聲。

按：古邑名多從山，地名於旁增邑。左傳襄公二十四年：部婁無松柏。應劭風俗通山澤：部者，阜之類。呂氏春秋曰：黎丘北部。部字當通用陪。說文：陪，重土。朱駿聲曰：重阜也。左傳定公二年：分之土田培敦。禹貢：熊耳外方桐柏，至于陪尾。揚雄太玄云：分州部。沈約齊故安陸昭王碑文：監督方部。蓋部卽邱阜，而兼分別布列之義，許君說文序所謂分別部居不相雜廁是也。中國人分別而居，則曰某氏某氏，於四裔之分別而居，則稱之曰某部某部。後漢書南蠻傳：其山有六夷七羌九氏，各有部落。又鮮卑傳：由是部落畏服。及此言狄部，皆是也。而要之氏之與部，皆以其居高而名。

二九　釋氒釋厥

說文，氒，木本，從氏，大於末，讀若厥。

孔廣居說文疑疑：氏訓山岸之欲陊落者，與木本義無涉。

徐灝說文解字注箋：氒與氏本一字，中畫逗下，與丕之作平同例。

今按：孔徐兩說，可以正許君之譌矣。

說文：厥，發石也。段注：發石，故從厂。此厥之本義。若釋言曰：厥，其也。此假借也。

假借盛行而本義廢矣。

今按氏字本指阪坻，人所居處。氏下加一爲氐，加十爲氒，卽指其所居。字又作厥，從厂，厂卽

阪阺穴居之象形也。氏爲是而氒與厥爲其，此訓當早於發石矣。

三〇　釋底釋氐

說文：底，山居也。一曰下也。從广，氐聲。

今按：氐即山居也。許君訓底爲山居，得其本義矣。凡從广之字，皆指坻阜山巖，广則厂上有居處也。底字當從广從氐，氐亦聲。若氐訓爲阺崩，則底字從氐，義不可說。

後漢書光武本紀：馮異與赤眉戰於崤底。注：阪也。

古人居阪，即居底也。此底字本訓山居，而後世少用此義，段氏說文解字注乃謂山當作止，不悟底訓下，乃常義，至訓止居，其例甚少，遇古書索解不得，暫當存疑，專輒輕改，此亦段氏之一失也。

底字亦可作厎，從广與從厂之字多可通。

說文：厎，柔石也。從厂，氐聲。又砥，厎或從石。

今按：底有平義。

詩小雅：周道如砥。漢書引作厎。師古曰：平也。

蓋古人穴阪而居，必治其下使平，則底之訓下，與底之訓平，初皆指其居處言。於是治石使平亦曰厎，或加石旁作砥，於是砥爲柔石，礪爲𥗊石，此皆後製之字，亦爲後起之義。猶厥之爲發石

也。許君徑以柔石訓厎，亦失其本義。

三一 釋隩釋宛

說文：隩，水隈崖也，從𨸏奧聲。

爾雅釋丘：厓內爲隩，外爲隈。

今按：說文此解，段氏引詩衞風瞻彼淇奧說之。大學引詩作澳，今字從𨸏，蓋隩爲水隈之崖也。詩正義引李巡曰：厓內近水爲隩是也。

書堯典：厥民隩。孔傳：隩，室也。民改歲，入此室處，以避風寒。釋文馬云：煖也。

今按：隩訓室者，亦山居穴室，故從𨸏也。堯典：仲春厥民析，仲夏厥民因，仲秋厥民夷，仲多厥民隩，此又僞書晚出之證。孔傳以豳詩七月曰爲改歲，入此室處說之，不知此乃後起事。在唐堯時，謂其民隩居則可，謂改歲始居隩，疑不然也。

書禹貢：四隩既宅。孔傳，四方之宅已可居。前漢書地理志作四奥。

周語：宅居九隩。

張衡東京賦：掩觀九隩。

今按：言四隩九隩，猶言九京。凡可宅居曰隩。周語禹貢其書雖皆晚出，然居宅稱隩，則必在山阜之上，此猶得古人居穴之遺義。孔傳云四方之宅，則古義昧矣。

史記封禪書：自古以雍州積高，神明之隩。

此亦以隩爲居住所也。其必在高處，亦卽文可知。

隩字之解既得，則隈亦可推。說文：隈，水曲隩也。管子形勢篇：大山之隈。潘岳西征賦：憑高望之陽隈。此皆隈字本義。若僅言水曲，字當作渨。蓋古人或先有隩隈字，後又作澳渨字，而又常叚隩隈爲澳渨也。

說文：奧，宛也。室之西南隅，從宀，夗聲。

今按：依造字先後言，似當先有奧，後有隩。隩爲古人居室之在近水崖巖深隱之處者，以其隱而煖，後乃叚奧爲居室西南隅之稱。而最先奧字當不然，此乃居室之制進步以後乃有此稱也。疑奧字從宀，當卽指居室，隩則指其居室之所在。蓋室在巖阜深隱之處曰奧，此巖阜深處有穴室羣居者，其地則曰隩也。

說文：宛，屈草自覆也。從宀，夗聲。

今按：字從宀，則與屈草自覆義不相關，此決非宛字本義。詩陳風有宛丘。毛傳：四方高，中央下，曰宛丘。韓詩外傳：陳之富人，觴于韞丘之上。韞丘卽宛丘也。蓋宛者，四面高，中央下，亦有深隱之義。故奧可訓宛，而宛非屈草自覆也。

爾雅釋丘：宛中宛丘。又丘上有丘爲宛丘。

宛中宛丘者，四方高，中央下，此卽宛中者曰宛丘也。又曰丘上有丘者，上丘字卽指其四方高者

言，下丘字乃指中央下者言。不能言丘中有丘，又不能言丘下有丘，故曰丘上有丘。郝懿行曰：丘上有丘爲宛丘者，其中間窊處復起一小部婁，是謂宛上有丘，從其本名仍曰宛丘，是也。郭注謂其中央隆高，斯失之矣。春秋時，楚人郤宛字子惡，惡猶亞字，正言其較下。

三二　釋橧釋巢釋家釋笠

小戴記禮運：先王未有宮室，夏則居橧巢，冬則居營窟。注：暑則聚薪柴居其上。釋文：橧，本又作增，又作曾。

晏子春秋諫篇：古者嘗有處橧巢而王天下者。

韓非五蠹篇：聖人作，構木爲巢，以避羣害。

淮南原道訓：木處榛巢，水居窟穴。高注：聚木爲榛。

廣雅：橧，巢也。

韻略：橧，聚薪以居也。

淮南齊俗訓：禹令民聚土積薪，擇丘陵而處之。

今按：據上諸引，橧巢者，聚薪木而居其上，如鳥之有巢也。賈誼治安策積薪而處其上，薪即木也。然則處積薪之上卽巢居也。

家語問禮篇：夏則居橧巢。注：有柴謂橧，在樹曰巢。

今按：窟穴同指不別，則橧巢亦同指不別也。說文：鳥在木上曰巢，在穴曰窠。臣鍇曰：臼，巢形也。巢在木上，然亦聚薪枝爲之。橧巢同指其聚薪木而處。韓非子：聖人作，構木以羣居天下，曰有巢氏。古有有巢氏，乃指其積累薪木而居，其高如鳥巢，非謂其在樹上架木而居也。

高士傳：巢父以樹爲巢，而寢其上，故時人號曰巢父。

今按：當唐堯之時，中國尚有夏居橧巢之俗。巢父高士，而亦寢處於橧巢，此亦如戰國時南郭子綦之居山穴也。縱謂巢父居樹，然豈有一家一族一羣而皆爲巢居樹乎？故知世傳巢居之解，亦失其本義矣。湯放桀於南巢，後其地爲居巢，竊疑其地之得巢名，正猶商丘之稱宋。湯居商丘，其地文化高，已知架木爲室，故地名宋。而放桀於南方之巢地，其地則尚居橧巢也。則知古人有巢居之俗，亦可多方以證矣。

應劭風俗通云：尙書，民乃降丘宅土。堯遭洪水，萬民皆山棲巢居，以避其害。禹決江疏河，民乃下丘，營度爽塏之場而邑落之。

今按：據應氏文，巢居亦山居也。

爾雅釋獸：豕所寢，橧。

廣韻：橧，音鄫，豕所寢也。

方言：豬檻及蓐曰橧。

廣雅釋獸：橧，圈也。

今按：人居曰橧，而豕所居亦曰橧，此可借以釋家字義。

說文：家，居也，從宀，豭省聲。

段玉裁謂此字爲一大疑案。此家固爲從宀從豕，卽以豬圈借爲人之家室乎？抑如許君所釋，豕乃豭之省聲乎？治說文之學者，於此爭辨不能決。竊謂就中國文字體制言，形聲字從聲之一旁亦必有義。謂家字從豭省聲，則其取豭爲聲，仍必有義當說。惟從豕則有義無聲，從豭則聲義皆備，許君之不認爲家字從豕，而必認爲豭之省聲者，殆以此故。嚴可均說文校議引或人之說云：中州人每家必有豕圈，故有無豕不成家之語。其實不僅中州爲然，余幼年所見江南農家，殆亦無不然。嚴氏雖議其說貴畜賤人，必無是理。實則此乃中國農村經濟之實況，淸季尙然，古代可知。若必主家字不從豕，則從宀乃指穴居，其爲野陋，復又何說以辨？故就中國文字體制，可以推詳中國古代之人民生活，及其經濟情形，而中國遠古文化之原始眞相，乃有實迹可尋。其事關係匪細。余此篇之考穴居，與舊作之考古代之山耕，其用意所在，皆爲考論中國文化淵源者作參考，實事求是，非有他也。

說文：竲，北地高樓無屋者，從立，曾聲。

廣韻：竲，巢高也。

今按：竲字從立，立卽人之居住也。說文無橧字，因此其說竲義，亦不見古人居處實況。廣韻以巢高說竲，得其本義矣。又可見古人巢居，實是與豕同居，或可謂人居與豕居相似，無大相異也。

孟子盡心篇：如追放豚，旣入其苙。

揚雄方言：苙，圂也。

今按：說文無苙字。其字從立，猶居字古文作⿱宀立，本義當爲人之居處。從艸，則以其聚薪而爲之也。周官地官甸師注：大木曰薪。積聚薪柴以爲苙，仍是巢居也。其字猶如橧，橧字從木，苙字從艸，其實一也。惟與架木爲屋之宋字則有異。橧增皆從曾，乃言其高。積薪爲之，薪與薪之間多空，故又言曰樓。其實樓字本義即橧，亦即巢也。若如上釋，苙字本爲人居，正猶增與橧之本爲人居。然其後橧字苙字亦皆借作豕圈用。然則家字本爲豕圈而借作人之居室用，其例正反相合。

說文：窠，空也。穴中曰窠，樹上曰巢。

廣雅：窠，巢也。

廣韻：窠窟又巢。

詩衞風考槃：考槃在阿，碩人之薖。

段玉裁朱駿聲皆以詩薖字即窠字之假借。今按：韻會，窩，穴居也。竊意薖即窠字，以艸從穴，穴居巢居，古皆通用，又其一證。

三三　釋樓釋寠釋窶

樓字與巢字有關，於許書有其證。

說文：橾，澤中守艸樓，從木，巢聲。段注：謂澤中守望之艸樓也。

徐鍇曰：謂其高若鳥巢也。

曹大家東征賦：諒不登橾而椓蠡兮，得不陳力而相追。

今按：曹大家賦，既不能如上古之巢居而鮮食，則必陳力相追，是橾卽巢居之字也。而許君專以澤中守艸樓說之，亦失其本義。蓋許君書頗多卽就當時通訓而不復追求其本初之原義者。然此處所𠬝樓字，則頗於本義爲近。而必特申之曰艸樓，則仍非也。

後漢書公孫瓚傳：樓櫓千里。

司馬相如上林賦：江河爲阹，泰山爲櫓。郭注：櫓，望樓也。

玉篇：櫓，城上守禦望樓。

釋名：櫓，露也。露上無覆屋也。

今按：樓櫓連用，則樓字本訓亦謂其高而無覆，仍艸樓之類也。而許君必曰樓，重屋也，櫓，大盾也。則皆非其本義。

爾雅釋宮：四方而高曰臺，狹而脩曲曰樓。

以樓與臺並說，較爲得其初制。

釋名：樓謂牖戶之間，諸射孔樓樓然也。

此謂多諸射孔，於字義亦較近。

詩邶風：終寠且貧。

揚雄逐貧賦：鄰阻乞兒，終貧且寠。

小戴記曲禮：主人辭以窶。

漢書霍光傳：又諸生多窶人子。

後漢書桓榮傳：貧窶無資。

說文：寠，無禮居也。從宀，婁聲。無窶字。

玉篇：寠，貧陋也。空也。

字林：寠，貧空也。

爾雅釋言：窶，貧也。

今按：窶與寠既指貧陋，則樓之爲制，初亦近於巢居，如樓櫓之類。王延壽魯靈光殿賦：陽榭外望，高樓飛觀。此尚近之。後起重屋，乃亦借用樓字，則去初彌遠矣。

孟子：孟子館於上宮。注：上宮，樓也。

可見戰國時尚不以爲樓。

又寠窶樓字皆從婁。說文：婁，空也。蓋構木爲巢，離婁多空也。寠窶之皆爲貧陋，正以其多空不精治。

說文：廔，屋麗廔也。從广，婁聲。

今按：從广與從宀從穴之字多同，則廔者亦陋居，麗廔多空，正是不精治也。然許書之麗廔則非此義。如囧下曰窗牖麗廔闓明。故臣鍇曰：窗疏之屬麗廔，猶言玲瓏也。段玉裁曰：在屋在牆，囱牖，穿通之貌。此皆以後起之制說之，與婁窶之爲貧陋者，字義背矣。

三四　釋居

說文：尻，處也。從尸得几而止。孝經曰：仲尼尻，尻謂閒居如此。

今按：古人之穴居，巢居，已歷說如上。居處字，其起不能甚遲。許君說居字爲從尸得几，義屬後起。且人之居室，豈能盡如孝經文仲尼尻，而曰閒居如此乎？許君蓋專指跪坐爲居，求之事理，殆不可從。

師虎毀：⿱宀立，古居字，從宀從立。立，古位字。曶鼎作⿸厂立，季娟鼎作⿱宀古。

金文編：曶鼎作⿸厂立，農卣作⿸厂立，師虎毀作⿱宀立，揚毀作⿱宀立。

今按上引諸古文，皆較說文尻字爲早。從宀從立，即猶莊周所謂良位其空也。據此從宀從立之居字，則知古人之穴居矣。

說文：宭，羣居也。從宀，君聲，亦從穴。

說文：居，蹲也，從尸。古者居從古。踞，俗居從足。

今按許君分開居之居與蹲踞之踞爲兩字。

段玉裁曰：今字用蹲踞字爲凥處字而凥字廢矣。又別製踞字爲蹲踞字，而居之本義廢矣。

王筠說文句讀：上古未制禮之時，其人蹲居。及制禮之後，居雖不爲禮容，而亦不在不敬之列。玉篇引大戴禮獨處而踞是也。

又釋例：居者蹲也。蹲非禮也，然且不爲大過者，以其從古人也。古者荒陋，不以蹲踞爲非，後人雖不用爲禮節，亦不盡廢也。玉篇踞下引大戴禮曰獨處而踞。許說從尸古者之從，說字形也；居從古之從，謂人事也。

今按如段王二氏之說，見凥居二字皆後起，在未有跪坐之禮以前，居字決不從古可知。然則居字古文或以𠫓字医字爲是。而此兩字顯然從宀從广不從尸。說文尸部所收亦有顯不從尸者。如：

說文：屋，居也。從尸，尸所主也。一曰尸象屋形，從至。屋，籀文屋，從厂。

今按：此當以一曰尸象屋形爲是。

說文：屏，屏蔽也。從尸，幷聲。

朱駿聲通訓定聲：從尸者，從屋省，非坐人之尸也。篆當作𠂆，不作𡰣。

說文：層，重屋也。

朱駿聲通訓定聲：按尸者，象屋形，從屋省也。

今按：謂尸象屋形是也，不必更云從屋省，此亦不識古人厂居而曲說也。

扁，說文：屋穿水下也。從雨在尸下，尸者屋也。段注尸部屋下云：尸象屋形。則許君亦有確說尸爲屋形者。惟從尸亦可說。

莊子在宥：尸居而龍見。此語又見天運篇。

今按：此尸居，乃謂夷居，居字從尸，正猶良位其空之位字乃從人耳。然論居字之最先形，則宜以從宀從厂者爲是。又或曰：居從古，家人以口計，合十口而爲古也。今按：即如此釋，其從尸仍象屋形無疑。

三五　釋民

說文：民，衆萌也，從古文之象。[illegible]，古文民。

古籀補：民，盂鼎作[illegible]，齊子仲姜鎛作[illegible]，齊侯壺作[illegible]。

金文編：克鼎作[illegible]，秦公敦作[illegible]。

今按古籀金文所收民字，其形體皆與許書篆文民體相近。許君不得其說，而謂當從古文之象。然[illegible]之爲象，許君亦無以說之。竊疑民字實當仍從篆體爲說，其體即氏字之微變。古人居阪阺，稱其聚族而居則曰氏，就其每一人言之則曰民。後世字典即以民字收入氏部，似亦未可厚非。

三國吳志是儀傳：儀本姓氏，孔融嘲之，言氏字民無上，可改爲是，乃遂改焉。

後之治說文者，拘守許君一家之言，謂氏民二字全不相涉，而轉認吳志孔融語爲俗說。其實民之

與氏，僅亦字形小變，正猶尸之與厂而已耳。又按漢書地理志，代郡有狋氏縣。孟康曰：狋音拳，氏音精。廣韻：氏，子盈切。集韻：咨盈切，並音精。則氏與民音亦相近。

王筠說文釋例：小篆民與臣象屈服之形者相似。

孔廣居說文疑疑：民象頫首折腰種植形。

今按詩言厥初生民，又曰先民有作，又曰：民之秉彝，此皆不見民字有屈服之義。至曰齊民，小民，黎民，雖似偏指在下民衆言，然亦不能謂有屈服義。抑且民兼男女，有百業，不得專象折腰種植。則民字取象，斷不能如上引王孔二氏之說。竊謂如氏族氏字，民衆民字，居處居字，古人製字，必當早有，不宜遲而後出。且義蘊深廣，而許君於此諸字，似皆未能直探本初，其失在昧於古人之山居，故亦不能說其義。余此所釋，雖近臆測，或可聊備一說也。

以上略記中國古人山居穴居巢居之事。復有四裔穴居，載於史籍，摘其一二條如下：

三國魏志東夷傳：挹婁，其土地多山險，處山林之間，常穴居。大家深九梯，以多爲好。

又曰：夏月恆在山巖深穴中爲守備。冬月冰凍，船道不通，乃下居村落。

魏書勿吉傳：勿吉國有大水，闊三里餘，名速末水。其地下溼。築城穴居。居形似塚，開口於上，以梯出入。

杜佑通典邊防典北狄：流鬼在北海之北，北至夜叉國，餘三面皆抵大海，南去莫沒靺鞨，船行十五日。無城郭，依海島散居，掘地深數尺，兩邊斜豎木構爲屋。

舊唐書靺鞨傳：黑水靺鞨最處北方，尤稱勁健。無屋宇，並依山水，掘地爲穴，架木於上，以土覆之，狀如中國之冢墓，相聚而居。夏則出隨水草，冬則處穴中。

觀之上引，諸族之穴居，固有乘高鑿山爲之者，亦有掘地深入爲之者。惟中國古代之穴居，則必以乘高鑿山爲穴者爲主。亦可有掘地深入爲穴者，然就本文所證論，則知其縱或有之，要不當據以爲說耳。

此稿成於民國四十五年，刋載於新亞學報。

缺 页

周公與中國文化

中國文化，以儒學爲其主要之骨榦，此義盡人皆知。然傳統儒學本身，乃有一重大轉變。即在唐以前，每以周公與孔子並尊，而自宋以後，則以孟子與孔子並尊是也。此一轉變，實有其內在甚深之涵義。而周公之爲人與其爲學，實當重爲之深細闡發，此亦研討中國儒學與中國文化關係一主要題目也。

中國儒學傳統，若以近代語扼要說之，實可謂其抱有一種人文的歷史觀，此不失爲儒學傳統一中心主要之觀點。孟子言知人論世，以一聖人之作，代表一時代之光明，所謂五百年必有王者興，此卽人文的歷史觀中一重要意見也。夷考其實，中國古史所傳述之聖人，如堯舜禹湯文武，其人其事，傳說之色采常勝於紀實。若論人物個性在中國歷史上之明顯表現，而具有眞實重大之影響者，則應自周公始。蓋周公以前，中國歷史動力尚偏屬於集團性、地區性，其時則自然環境

之制限，勝過人物心力之創進。換言之，其時中國歷史之主要動力，其依賴於地理性之自然刺激者，猶勝於其依賴於人物性之德慧領導。故古史人物在歷史上之活動，亦每見其爲富於傳說性或神話性，未可以史家考證方法，一一證實之。惟就中國古史言，則與其謂之是神話，不如謂之是聖話。因中國古代人觀念，聖人地位，早已超越於神之地位之上也。故中國古史，堯舜禹湯文武歷聖傳統之傳說，爲後代儒家常所稱道者，與其謂之是富於神話性，更不如謂其富於聖話性之遠爲允愜。因堯舜禹湯文武諸聖之在中國古人觀念中，確是聖而非神。所謂聖人者，乃人文歷史中之傑出人物，而並非自然界之神。換言之，中國古人，早認爲人類歷史之演化與創進，其主要動力，在人不在神，此所以當稱之爲人文的歷史觀也。惟此諸聖，其在中國古史上之眞實地位，則恐不能與後世人物相提並論。因其時中國歷史動力，尙當歸屬之於氏族性、集團性、地區性，爲一種自然之演進。而尙未能躍進達於因個人之動力而影響歷史之時代。而後人特以此諸聖人爲其時歷史演進之代表，此乃後人之觀念，非屬當時歷史之眞相。故此諸聖之歷史活動，僅當稱之爲中國古史中之聖話，未可一一遽視之爲當時之信史也。今若論人物個性之在歷史活動中，明顯居有主動地位，而此等歷史，又確可視之爲信史者，就中國古史言，其人其事，皆當自周公始。

孔子爲中國儒學傳統之大宗，而孔子平生爲學，其最所尊仰者，實爲周公。故曰：甚矣我衰也，我久矣不復夢見周公。則孔子之所志所學，夢魂縈繞，心香一瓣之所歸依，獨在周公，顯可知矣。孔子非不尊堯舜，然旣曰民無得而稱焉，則宜乎孔子之於堯舜，亦無得爲具體之稱道矣。

昔晉大夫韓宣子使於魯，見易象與春秋，歎曰：周禮盡在魯矣。孔子生於魯，好古敏求，故曰：郁郁乎文哉，我從周。又曰：吾其爲東周乎？故知孔子之所志所學，其主要對象實爲周公也。卽孟子之告公都子，亦以禹抑洪水，周公兼夷狄、驅猛獸，與孔子之成春秋，爲中國古史演進階程中之三聖。蓋孟子之意，自有禹，而後有此人類之天下；自有周公，而後有此人類之中國；自有孔子，而後有此人類之敎化；則周公之所以爲聖，而其在中國歷史上之眞實地位，亦卽據孟子之言而可想見其大概矣。

今論周公在中國史上之主要活動，及其對於中國傳統文化之主要貢獻，則厥爲其制禮作樂之一端。周公制禮作樂之具體設施，及其重大涵義所在，在孔子時，殆不僅所謂心知其意，而必有可以確切指說，並又可以自信其能具體重見之於當世者。故中庸曰：仲尼祖述堯舜，憲章文武。縱以孔子之博學好古，在堯舜亦僅能祖述之，在文武而始能憲章之。朱子曰：祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。此所以謂文武之道，布在方策。賢者識其大者，不賢者識其小者。而所謂文武之道，其實卽周公之道也。故知在孔子時，周公之制作禮樂，必可據當時現存之方策而一一講明之，並重謀所以布施之。故中庸又曰：吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之，吾從周。而論語八佾篇則曰：夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。以中庸論語兩書相較，自當以論語所記者爲信。蓋當孔子時，已苦夏殷之禮，文獻不足以徵，故又曰：周監于二代，郁郁乎文哉，吾從周。周之

監于夏殷二代，而大興文教，制作禮樂，成其爲文武之政者，其實卽周公之政也。故周公之制作禮樂，實繼承於當時之歷史傳統，而又能加以一番之創新。使當時之中國，文明燦然，煥乎大備，爲後世所遵循。至孔子時，尙是文獻足徵，故特爲孔子所志所學之宗主。後人有謂周公實集堯舜禹湯文武之大成者，此自當時制度禮樂之實績言，亦不得謂其言之盡無據。特自近代歷史眼光論之，則猶不如謂中國古史演進，至周公時，始見爲個人動力能創進歷史之新時期，而此人卽周公也。

然而仲尼歿而大義乖，七十子喪而微言絕，蓋至於孟子之時，而已曰：周室班爵祿，其詳不可得聞，諸侯惡其害己，而皆去其籍矣。然則居三千年後之今日，而欲尋求周公當時制禮作樂之詳情，考論其個人動力之影響於歷史，與其對於孔門儒學之關係，與夫其對後代中國文化傳統之大貢獻所在，則豈不洵乎其難乎？然而孟子又曰：軻也嘗聞其略。蓋細節雖泯，而大略猶在，則試就其巨綱總領之傳述於後者，而姑試推論之，此亦孟子知人論世，仲尼祖述堯舜之遺意，固非荒唐無稽，爲無徵不信之馳說者之比也。

嘗試論之：古人所謂周公之制禮作樂，若以近代人觀念轉釋之，其主要工作，實不啻爲一種新的政治制度之創建。而周公當時所創建之新制度，實莫大於封建。封建之在中國，與西洋史上中古時期之所謂封建者實大不同。蓋西洋中古時期之所謂封建，乃羅馬帝國崩潰以後之一種社會形態。而中國西周初期周公之封建，則屬一種政治制度，中國歷史實憑此制度而始趨於一統也。

故周公封建之大意義，則莫大於尊周室爲共主，而定天下於一統。周公之衆建諸侯，而使羣戴周天子爲中心，此即其封建之主要意義所在，而一言以蔽之，則即在於其尊一統也。周公封建之能使中國漸進於一統之局，尤貴在其重分權而不重集權，尊一統又更尚於分權，周公封建之爲後儒所崇仰者正在此。不尚集權而使政治漸進於一統，其精義則在乎尚禮治。故封建之在古人，亦目之爲禮也。

孔子於周公之後，獨推管仲。夫亦以管仲之扶齊桓，霸諸侯，而尊周室，尚猶能維繫當時諸夏之文教於一統而不墜耳。後至孟子，乃謂仲尼之徒無道桓文之事者，而始高唱王天下，一天下。其尊王賤霸之說，雖若有異於孔子，而就實論之，則孟子之尊大一統之意見，則猶是承周公孔子而來，此亦可謂孟子與周孔，易地則皆然也。

再試縱言之，中國文化，實多有其獨特奇偉之成績，爲並世其他民族所弗逮者。舉例言之，如其在政治上，能創建一大一統的國家，此即其獨特奇偉之成績之一端也。中國古史，自西周以下，可謂開始有封建之一統。秦漢以後，乃開始有郡縣之一統。嚴格言之，自周以前，夏殷兩代，其時則仍是氏族之分立，一循自然之演進，多受地域之限制，在實際上，固未嘗有所謂一統制度之創建，與一統政治之存在。有之，則必自周公始。此實周公在中國古史演進中一絕大貢獻也。

言周公封建，又必連帶及於周公之定宗法。蓋周公之封建制度，其主要精神，實寄託於其所

定之宗法。此在近人，亦多能言之。然不知周公封建之主要義，實在於創建政治之一統性，而周公定宗法之主要義，則實爲社會倫理之確立。而尤要者，在使政治制度，俯就於社會倫理而存在。故政治上之一統，其最後根柢，實在下而不在上，在社會而不在政府，在倫理而不在權力也。而就周公定宗法之再進一層而闡述其意義，則中國社會倫理，乃奠基於家庭。而家庭倫理，則奠基於個人內心自然之孝弟。自有個人之孝弟心而推本之以奠定宗法，又推本之以奠定封建，封建之主要義，在文教之一統。故推極西周封建制度之極致，必當達於天下一家，中國一人。太平大同之理想，皆由此啓其端。故論周公制禮作樂之最大最深義，其實卽是個人道德之確立，而同時又卽是天下觀念之確立也。大學之道，在明明德，在親民，自修身齊家治國平天下，一以貫之。大學之書，雖出七十子後學者之所推論，而亦必有其淵源之所自焉。故大學之三綱領八條目一以貫之之大體系之骨骼與其精神，其實皆已自周公之定宗法而創封建而具有其規模矣。此在中國古代儒家，殆所謂心知其意，確有指對，固非憑空懸臆，漫然發爲唐大不實之高論者。

周公定宗法，有百世不遷之大宗，有五世則遷之小宗。夫人道之有孝弟，乃一本之於其自然之心情。知有父，知有祖，子孫之對於父祖，所謂孝弟之心，油然而生，而沛然其不可已者，此乃人心中自然實有事，不憑邏輯思辨推演而來。然人心自然之孝弟，亦及於父祖三代而止爾。更上推之而至於高曾，越五代而極矣。循此而再上溯焉，既非當面覿體，則所謂孝弟之心之本於天性而發於自然者，其事勢必有所竭。故小宗五世則遷，此誠人心之自然，有不知其然而然者。雖

在聖人，亦莫奈之何。惟其然，故循至於氏族分立，此疆彼界，而天下終亦莫能統於一。故言周公之定宗法，其在中國文化傳統有莫大貢獻者，實不僅在其定五世則遷之小宗，而更要在其定百世不遷之大宗也。蓋必有百世不遷之大宗，而天下始可統於一。而周公之定此一統之大宗者，乃在人而不在神，實屬於政治倫理而不屬於宗教信仰，此實中國文化傳統一大成績，而周公之所貢獻，亦由此而遙遠矣。

本於上述，有一極端甚大之要義，爲周公定宗法之主要精神之所貫注，而有加以特別闡述之必要者，厥爲周王室之宗祀文王之一事。夫周室之列祖列宗，推而上之，文王之前有王季，有太王，何以斷自文王而獨尊而宗之乎。若論周室之開國承家，殪戎殷而有天下，則其事在武王，不在文王，又何爲必越武王而上溯之於文王乎？故知周王室之宗祠文王，在周公當時，必有其一番創制之深意也。斯意也，若自武王言之，所宗祠者非其本身，而爲其父文王，此所謂爲而不有。爲人子者，上歸其鴻烈大業於所自生之先世，此所謂孝子之誠心也！故中庸又曰：武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。故周公之定宗法，宗祀文王，奉以爲周室開國之始祖者，論其意，實如後世之所謂以孝治天下，此乃推本政治制度於社會倫理之一大節目，又示人以人道平等之大義，亦卽大學所謂自天子以至於庶人，一是皆以修身爲本，此卽人類無貴賤，無高下，無不於道德倫理之前爲平等也。故武王雖殪戎殷而有天下，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之，而武王終不敢以此自尊，而必自屈爲人子焉。故周室之有天下，始自

武王，此雖人事之實，而周室之宗祠文王，尊以爲開國之始祖，而導天下諸侯以共尊而同崇之者，此則周公制禮之至文也。

中庸又言之，曰：斯禮也，達乎諸侯大夫及士庶人。父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫。故武王末受命，周公成文武之德，追王太王王季，上祀先公以天子之禮。中庸此節，是矣而未盡也。夫武王之必上祀其父其祖其曾祖，尊親其三世以天子之禮，此固武王之孝思，所謂以孝治天下，而周室之宗祠文王，則其義猶不盡於此而已也。夫曰追王太王王季，則若文王之不待於追王矣。實則終文王之身，固是殷商之西伯，未及身而王也。而周人必尊奉文王以爲周室始受命之王。此在周公之意，以爲周人之殪戎殷而有天下者，其事實不在於武王之武烈，而尤在其原於文王之文德也。故後人亦傳述之，曰：三分天下有其二，以服事殷。此卽言文王之文德也。又曰：遠人不服，脩文德以來之。此爲有天下之不仗於武烈也。故在周書之康誥有之，曰：惟乃丕顯考文王，克明德，用肇造我區夏。酒誥又有之，曰：我西土，尚克用文王敎，故我至於今，克受殷之命。洛誥亦有之，曰：承保乃文祖受命民。君奭又有之，曰：天不庸釋於文王受命。又曰：乃惟時昭文王，迪見冒聞于上帝，惟時受有殷命哉。又曰：乘兹大命，惟文王德。此皆周公明擧文王，以爲周室始受命之王。而其所以得受命而爲王者，則在德不在力，在文不在武，此其義豈不躍然乎？歿而稱謚，亦周公之定制。文王之謚爲文，武王之謚爲武，而周室之始受命者爲文王，故宗祠之以爲百世之始祖者亦文王，非武王

也。此非周公制禮之深義乎？由是言之，中國此下傳統政制之必首尚於禮治，必首尚於德治，又必首尚於文治，此等皆爲此下儒家論政大義所在，而其義皆在周公制禮之時，固已昭示其大綱矣。此可謂大彰明而較著者。而後世之儒家，則不過承而益闡之焉耳。卽孔子之所常夢見於周公者，豈不當從此等處而深細體之乎？

抑周公之宗祀文王，尊奉以爲周室受命之始祖，其爲說又有不盡於如上之所述者。書召誥有之，曰：嗚呼！皇天上帝，改厥元子，玆大國殷之命。惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。又曰：相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若。今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟玆二國命。肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。其在君奭篇又有之，曰：弗弔，天降喪於殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知，曰：厥基永孚于休。若天棐忱。我亦不敢知，曰：其終出于不祥。我亦不敢寧于上帝命。天命不易，天難諶，乃其墜命。其在多方又有之，曰：洪惟圖天之命，弗永。惟帝降格有夏，有夏誕厥逸，天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯。今至於爾辟，弗克以爾多方享天之命。此可謂是周公之天命觀，同時亦卽是周公之歷史觀也。後世儒家，遂本此而有天人合一之論。天人合一，亦爲中國文化傳統一主要之觀點。故司馬遷作史記，亦曰：將以明天人

之際，通古今之變。蓋本人事而卽可以測天心，而天命則惟德之歸。司馬氏所謂通古今之變，其大義則不越乎此矣。故孔子曰：天生德于予。又曰：天之將喪斯文也，後起者不得與于斯文也。曰德曰文，如是則宗教信仰轉而爲人文精神。而世運之轉移，乃一本之於人心之所歸嚮。而人心之所歸嚮，又可反而求證之於吾心之內德。此乃中國儒家傳統大義，亦卽我所謂人文歷史觀之主要大義也。故周代文武二王，雖身爲王者，而制禮作樂之功，實出於周公。周公雖不居王位，而固有聖人之德矣。故周公實以一身而繫世運之興衰也。今孔子雖無位，不爲王，而孔子則心儀周公。在孔子之意，豈不謂德之所在，卽天命之所在。而天命之所在，卽世運之所由主宰乎。故孟子遂有聖人名世之論。此下直至宋儒，亦有爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲後世開太平之說，皆此一義之相承也。此之謂天人合一，亦此之謂人文的歷史觀，蓋捨棄於上古先民素樸的天帝主宰世運觀，而首創人文的歷史觀者，其事亦自周公啓之也。

且循周公之所論，周室之始受命，雖爲文王，而天命昭赫，則自有生民以來，固已常流行於天地之間。故自周以上，於商有湯，於夏有禹，莫非先周室而受天命而爲王者。周監於二代，斯周之受命，其爲不可久保，亦已可知。故孔子曰：其或繼周者，雖百世可知也。故自政制言，必尊尚夫一統。而自天命言，實流轉於無常。此亦卽司馬遷之所謂天人之際，古今之變也。故周公之封建，其衆立諸侯，固不僅於爲姬周一族之同姓宗戚而已也，於是乃有興滅國繼絕世之大義焉。凡歷古之王者，苟其有德於生民，苟其曾膺天命而主宰乎當代一時之世運者，周公必存其後

而復封之，爲之建邦立國焉。此不僅昭示周室一代興王之大德，亦誠有如後世春秋公羊家之所推論，所謂絀杞，故宋，新周，存三統，而以孔子春秋作新王，此其義，固亦遠有所承，即細誦上引周書召誥、君奭、多方諸篇而可知。後之經生，又循此演繹，乃有所謂八十一世九皇五帝三王之傳遞而更迭焉。此將使一代之王者，不僅當知上監於其先之二代，實欲其遠監乎自有生民以來之百世。亦惟有遠監乎自有生民以來之百世之無窮，而後乃可以見夫天命之不易，以及人道之有常也。故周公之封建，其事又不僅於尊周王室之一統而已也，其義尤貴能昭示百王之道貫於此一王之新法焉。易繫辭傳有云：日新之謂盛德，富有之謂大業。周命維新，此盛德之日新也。並封歷古王者遺裔，使各守其舊統，而同尊於今王之新統焉，此大業之富有也。故周公之封建，雖植本奠基於其所定之宗法。而周公之定宗法，則固兼存天下之萬姓百氏，而同納於此一禮之中，固不限於爲一姓一宗之私而已也。故孔子雖殷後，亦深契於周公制禮之深義焉。後世小儒，如柳宗元之徒，乃謂聖人封建，僅是聖人一時之不得已，而近代學者，至謂孔子乃殷裔，其平日講學論道，內心實欲一反周制，而爲殷民族圖復興，此又何其所見之促狹乎？若誠使周公孔子，皆僅如後世小儒之所猜測，亦僅奮其一時一己之私智小慧，而僅爲其當前現實謀短暫之私利，則其精神意氣之所貫注，亦斷非可大可久，又何以維繫團結吾中華文化傳統於三千年之下，而愈緜延愈擴大，而終不頹敗澌滅以盡乎？

故周公封建宗法之制，復有兩大義爲其當時之所明白昭示者，一則天命帝力之退居於民心衆

意之後，而上古先民社會素樸的宗教信仰，遂獨於吾中華此後文化傳統不見有大勢力，大影響。此一也。又其一，則為此後中華傳統文化，創立一人文的歷史觀，使後之人皆有以曠觀遠矚於人類文化之博大悠久，能以繁賾豐富多變之內容，而兼容并納之於緜延一貫之一大系統之中，所謂人文化成，參萬歲而一成純，繼繼繩繩，以因以革，而天道人道，亦於此融凝一致，此又周公封建宗法之制之所昭示於後人之又一大義也。

中庸又曰：郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。此其說又見於孝經，曰：昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。孝經作者，以配天配帝，分別繫之於后稷與文王，其語顯屬晚起，即據中庸而可證。在中庸固猶不以天與上帝分別而二之也。而郊祀宗祀之禮，則其制應始於周公。宗祀文王之說，既具闡如上述，而郊祀后稷，其義又可得而推論者。請舉生民之詩而再說之。

夫周人之尊奉后稷為始祖，而后稷以前，已有周人之社會矣。即以生民之詩證之，后稷之母曰姜嫄。雖曰履帝武敏歆，后稷由帝感生，然不謂姜嫄之無夫，與后稷之無父也。夫既曰誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。是則后稷之生，不僅有家室，並有巷居焉，有牛羊焉，有平林焉，有牧人焉，有樵夫焉，生人百業之俱有，而何曰厥初生民，時維姜嫄乎？及后稷之長成，蓺之荏菽禾役，麻麥瓜瓞。是諸種者，固已先后稷之生而既有蓺之殖之者矣。此亦即生民之詩而可證。然則又何俟乎后稷之誕生而周人乃有其始祖乎？然則周人

之崇祀后稷爲始祖，又必有其說矣。

自宗敎家言之，人類爲上帝所創造。自科學家言之，人類由猿猴而演化。而自中國傳統文化之人文歷史觀而言，則無論宗敎科學家言，此等皆屬原始人。人類原始一本自然，尙不屬於人文歷史之範圍。故自人文歷史觀之立場言，則人類文化始祖，亦已爲一文化人，必爲於人類文化歷史創始有大功績之人，是卽中國古人所謂之聖人也。故自自然歷史言，人類之遠祖乃出於天。自人文歷史言，則人文之始祖必當爲聖人。周人之尊后稷爲始祖者，猶其尊文王爲始受命之祖，此皆有禮文之深意焉。故後之儒家言禮文之所本，必本之於周公，尤當於此等處深細闡之也。

抑后稷之爲周之始祖，則既有其說矣，而崇后稷以配天，又曰，郊社之禮以事上帝，又何說乎？蓋后稷敎稼穡，爲創始人文歷史一大事，而人文亦本出於自然。此又中國文化傳統所謂天人合一，爲人文歷史觀之一主要觀點也。自宗敎言，稼穡亦出上帝恩典，五穀亦盡爲上帝所創造，此若皆無關於人事。自科學言，稼穡乃出人類之智慧，人類必憑此智慧，以戰勝自然，而創出文化，則文化若正與自然爲敵對。而自中國傳統文化之人文歷史觀之立場言，則人類文化之大原，亦一本於天心。惟天不親敎民以稼穡，而必假手於聖人焉。故人類社會而有聖人之降生，此亦皆由於天意。換言之，人文必不能逃離於自然，人文社會之有傑出人物所謂聖人者之誕生，其事亦自然所賜與。此其說，卽觀於生民之詩之誦述后稷誕生之種種神異而可證。故中國儒家之人文歷史觀，既分別人文於自然之外，又必推本人文於自然之內。中國人之尊天而重聖，凡以見天人之

合一，在天則不與聖人爲同憂，在聖人則必與天爲同德。凡後世儒家之所陳義甚高，而在生民之詩，周公之尊奉后稷爲周人之始祖者，亦居然可尋其淵源之所自矣。故郊祀后稷，所重在人類之報本復始，而人之所以事天之道亦從可見矣。宗祀文王，所重在爲天下國家之必主於文德，而人之所以治人之道，亦因而可見矣。故周人之郊祀后稷而宗祀文王者，此雖周人之親親，而尊賢之意亦從而幷見焉。親親之與尊賢，亦卽自然與人文之兩大本。天人合一之義，亦當幷此二者而始見也。

中庸又言之，曰：爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者人也，親親爲大。義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。故周公之制禮，其定宗法，崇祀后稷文王，固不僅於親親，而亦有尊賢之意焉。不僅於治人，抑亦有事天之道焉。故曰明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌也。

周公制禮作樂，復有一大端，當特別提出者，卽井田之制是也。井田之制，其詳已不可以確說。然既有封建，有宗法，則不能無井田。此三制，實一體也。既曰封土建國，則必有田。既曰收宗恤族，則必有田。既曰禮重等殺，則田必井。井田既分配於一宗一族，則必不爲農奴。封建偏屬於政治，宗法偏屬於倫理，井田偏屬於經濟。此三者，融凝一體，然後始成爲治道。治道卽人道，亦卽天道也。而中國古人則祇稱之曰禮。禮者，體也。故禮必成體，卽兼融幷合此政治倫理與經濟之三方面而成爲一治體也。惟其必融凝此三者而始成爲一治體，故於政治制度之背後，

有倫理道德焉，有經濟實利焉。惟此三者之相融相成，故禮成而樂與焉。謂其釐然有當於人心之所同樂也。

然制度必隨時而變，曰封建，曰宗法，曰井田，此三制者，自周公以下至於孔子，其隨時而爲變者，必甚多矣。惟其大經大法，則至孔子時，而猶可以遠溯之於周公創制之用心而深得其微意之所在者。中庸又言之，曰：惟天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？當知中庸此等語，亦固非虛發。在當時七十子後學者之心目中，實應有一具體確可指證之人物，與其人所創制建立之制度，而後發爲此等之歌頌，而此則非周公莫屬矣。

孔子生周公後，有德無位，所謂明王不興而天下其孰能宗予也。然孔子實能深得周公制禮作樂之用心者，故於吾從周，吾其爲東周乎之全部理想中而特爲畫龍點睛增出一仁字。故凡治周公之禮，尋究周公封建宗法與井田之三大創制而推尋其中心精神之所在者，則必首於孔子論仁之旨有深識焉。儒家繼孔子有孟荀，孟重義，荀重禮，後儒讀孟荀之書，與夫七十子後學者論禮之篇籍，如今小戴禮記之所收，亦必常心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後始可以探求其最後之歸趣，與其論旨之確然有所指證，而見其爲不虛發焉。及於漢代諸儒，莫不重春秋。春秋，經世之書也，而尤必以公羊爲大宗。後世治公羊之學者，亦必心儀有周公其人，與夫其及身之所創制，而後可以確然有會於當時公羊家之論旨之所終極，而確然見其有可以實措之於當時民物人生之大全也。

中國儒家，西漢以下，自董仲舒迄於王通，皆可謂能心儀周公其人，與夫其及身之所創制者。故莫不於當世之大經大法，有其規爲與措施焉。下逮宋儒，乃始論仁重於論禮，治易重於治春秋，尊孟子重於尊周公，講心性之學重於講治平之道，而自宋以下，中國文化乃亦不期然而若有所轉嚮。迄於今日，封建宗法，乃懸爲詬病中國傳統文化者之莫大口實。而井田之制，則羣學以爲疑古之一端。而周公之爲人，與夫其及身之所創制，卽治史者亦皆忽視，若謂其乃已陳之芻狗，無深究之價值矣。本篇爰特粗發其宗趣之大者。至於精密之考據，牽連之發揮，此乃專門治史之業，非本篇所能詳也。

此稿成於民國四十七年十月爲慶祝蔣介石總統七十誕辰作刊載於中國學術論文集。

讀詩經

（一）經學與文學

詩書同列五經，抑爲五經中最古、最可信之兩部。儒家自孔孟以來，極重此兩書，常所稱引。後世又常目詩三百爲中國文學之祖源，認爲係集部中總集之創始。此兩說義各有當。惟經學文學性質究有不同。班氏漢書藝文志，以五經爲古者王官之學，乃古人治天下之具；故向來經學家言詩，往往忽略其文學性，而以文學家眼光治詩者。又多忽略其政治性。遂使詩學分道揚鑣，各得其半、亦各失其半。求能會通合一以說之者，其選不豐。本篇乃欲試就此詩經之兩方面綜合說之。竊謂治中國文學史、言中國文學原始，本篇所陳，或是別開新面。而就經學言，亦期能擺脫相傳今古文家法、漢宋門戶之拘縛，與夫辨訂駁難枝節之紛歧，就古人著作眞意，扼要提綱、

有所窺見。其是否有當於古人之眞相，則待讀者之論定焉。

今果認詩經乃古代王官之學，爲當時治天下之具；則其書必然與周公有關，必然與周公之制禮作樂有關，必然與西周初期政治上之大措施有關；此爲討論詩經所宜首先決定之第一義。其所以然之故，須通觀本篇以下所陳。實則詩經創自周公，本屬古人之定論；歷古相傳之舊說。其列指某詩某篇爲周公作者，亦甚不少。其間宜有雖非周公親作、而秉承周公之意爲之者，欲求深明古詩眞相，必由此處着眼。惜乎後人入之愈深、求之愈細，篇篇而論、句句而說、字字而詳，而轉於此大綱領所在，放置一旁；於是異說遂滋，流漫益遠，而詩之大義愈荒，此所不得不特爲提出也。

（二）詩之起源

近人言詩，必謂詩之興、當起於民間。此義即在古人，亦非不知。鄭玄詩譜序謂：詩之興也，諒不於上皇之世。大庭軒轅逮於高辛，其時有亡，載籍亦蔑云焉。虞書曰：詩言志，歌永言，律和聲，然則詩之道放於此乎？是鄭玄推論古詩起源，當在堯舜之際。孔穎達正義加以闡說，謂：上皇之時，舉代淳朴。田漁而食，與物未殊。其心既無所感，其志有何可言？故知爾時未有詩詠。是謂遂古社會文化未啓，僅知謀生，不能有文學之產生。孔氏又云：大庭、神農之別號。大庭以還，漸有樂器。樂器之音，逐人爲辭，則是爲詩之漸，故疑有之也。禮記明堂位曰：

土鼓蕢桴葦籥，伊耆氏之樂也。伊耆神農，並與大庭爲一。原夫樂之所起，發於人之性情。性情之生，斯乃自然而有。故嬰兒孩子，則懷嬉戲抃躍之心。玄鶴蒼鸞，亦合歌舞節奏之應。豈由有詩而乃成樂，樂作而必有詩。然則上古之時，徒有謳歌吟呼，縱令土鼓葦籥，必無文字雅頌之聲。又曰：後代之詩，因詩爲樂。上古之樂，必不如此。鄭說既疑大庭有詩，則書契之前，已有詩矣。此謂古代社會當先有樂，然後乃有文字。在文字未興前，僅可謂有謳歌，不得謂有詩。孔氏此辨甚是。惟虞書實係晚出，而鄭孔皆不能辨，因謂詩起於堯舜之際，此亦不足爲據。惟虞舜以下，卽無嗣響，此則鄭孔亦知之。故鄭氏詩譜序又曰：有夏承之，篇章泯棄，靡有孑遺。邇及商王，不風不雅。是謂夏殷無詩，灼然可見。詩旣起於堯舜之際，何以中斷不續，乃踰千年之久，此實無說可解。故余謂詩當起於西周，虞書云云，不足信也。

（三）風雅頌

詩分風雅頌三體。究是先有此三體，而後按此三體、以分別作爲詩篇乎？抑是創作詩篇之後，乃始加以分類而別爲此三體乎？依理當如後說，可不深論。蓋必先有詩，而後加以風雅頌之名；決非先有風雅頌之體，而後始遵體以爲詩。此義易明，而所關則大，請繼此而推論之。

今試問所謂風雅頌三體者，其辨究何在？則且先釋此風雅頌三字之字義。頌者：鄭玄注周禮云：頌之言誦也，容也。誦今之德廣以美之。孫詒讓正義云：頌誦容並聲近義通。鄭氏詩序又

云：頌者、美盛德之形容，以其成功告於神明者也。雅者：劉台拱云：雅、正也。王都之音最正，故以雅名。列國之音不盡正，故以風名。雅之爲言夏也。荀子榮辱篇：越人安越，楚人安楚，君子安雅。又儒效篇云：居楚而楚，居越而越，居夏而夏。雅、夏字通。今案：夏本指西方，故古代西方人語音亦稱雅與夏。左傳季札聞歌秦，曰：此之謂夏聲，其周之舊乎。是周、秦在西，皆夏聲也。李斯亦曰：而呼烏烏，眞秦之聲。楊惲亦曰：家本秦也，能爲秦聲，仰天拊缶，而呼烏烏。烏、雅一聲之轉，蓋雅乃當時西方人土音。周人得天下，此地之方言與歌聲，遂成爲列國君卿大夫之正言正音，猶後世有京音、有官話，今日有國語也。論語子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。鄭玄曰：讀先王典法，必正言其音。詩之在古，本是先王之典法。西周人用西周土音歌詩，即以雅音歌詩也。孔子誦詩，亦用西方之雅言，不以東方商、魯諸邦語讀之。詩之稱雅，義蓋如此。若是則頌亦雅也，豈有周人歌清廟之頌而不用雅言者乎。雅亦頌也，如大雅文王之什，豈不亦是美文王之盛德、而爲之形容乎？古人每以雅頌連擧，知此二體所指本無甚大區劃。風者：風聲、風氣。凡語言、歌唱，有聲氣、有腔調，皆風也。孔疏曰：地理志云：民有剛柔緩急，音聲不同；繫水土之風氣，故謂之風。此解風字義甚得之。季札聞歌齊，曰：美哉！泱泱乎！大風也。大風之風，亦指聲氣言；猶今云大聲大氣也。小戴禮王制云：廣谷大川異制，民生其間者異俗。風俗分言，風指語言聲音，俗指衣服習行之類。合言則相通。史記謂：詩記山川谿谷、禽獸草木、牝牡雌雄，故長於風。此以風指各地之相異也。周人特標其西土之音曰雅，

而混舉各地之方音曰風。可知風雅所指，亦無甚大之區劃，故古人亦常以風雅連文。鼓鐘之詩曰：以雅以南。呂氏春秋音初篇有云：塗山女歌曰：侯人兮猗，實始作爲南音，周公召公取風焉，以爲周南召南。高誘注：南音、南方南國之音。蓋南音卽南風也，故二南列於風始。南音可稱爲南風，雅音豈不可稱爲雅風或西風乎？故知風雅二字所指，亦實無大別。

風雅頌三字之原始義訓如上述，其可以相通使用之例證，卽求之詩中亦可得。如大雅崧高之詩明有之，曰：吉甫作誦，其詩孔碩；其風肆好，以贈申伯。小雅節南山之詩亦有之，曰：家父作誦，以究王訩。此所謂作誦，猶作頌也。解者疑雅不可以言頌，故鄭箋節南山則曰：作此詩而爲王誦。毛傳崧高則曰：作是工師之誦。又大雅蒸民之詩亦曰：吉甫作誦，穆如清風。箋云：吉甫作此工歌之誦。然工歌所誦者是詩，作誦卽是作詩；不當曰作詩爲王誦，亦不得曰作是工師之誦。誦卽指詩，誦又通頌。如左傳聽輿人之頌：原田每每，舍其舊而新是謀。則是刺詩亦可言頌，更何論於諫？更又何論於稱美之辭？是風雅皆得言頌也。卽曰頌是美盛德之形容，則頌亦是詩之賦也。凡形容其人其事而美者可曰頌，其刺者何獨不可曰頌乎。故誦詩亦得曰賦詩也。至曰其風肆好，蓋言其詩之音節甚美也。故曰：吉甫作誦，其詩孔碩，其風肆好。詩指其文辭，風指其音節，皆言此誦此頌也。然則風雅誦三字，義訓本相通，凡詩應可兼得此風雅頌之名，豈不卽於詩而有證乎？

然則詩之風雅頌分體，究於何而分之？曰：當分於其詩之用。蓋詩既爲王官所掌，爲當時治

天下之具，則詩必有用，義居可見。頌者、用之宗廟。雅則用之朝廷。二南則鄉人用之爲鄉樂。后夫人用之、謂之房中之樂。王之燕居用之、謂之燕樂。名異實同。政府、鄉人、上下皆得用之，以此與雅頌異。風雅頌之分，卽分於其詩之用。因詩之所用之場合異，其體亦不得不異。言詩者當先求其用，而後詩三百之所以爲古代王官之學，與其所以爲周公治天下之具者，其義始顯；此義尤不可不首先鄭重指出也。

孔氏正義亦言之，曰：風雅頌者，皆是施政之名。又曰：風雅之詩，緣政而作。政既不同，詩亦異體。其說甚是。惟今詩之編制，先風、次小雅、次大雅、又次乃及頌，則應屬後起。若以詩之制作言，其次第正當與今之編制相反；當先頌、次大雅、又次小雅、最後乃及風，始有當於詩三百逐次創作之順序，此義當續詳於下一節論詩之有四始而可見。

（四）四　始

四始者，史記謂：關雎之亂、以爲風始。鹿鳴爲小雅始。文王爲大雅始。清廟爲頌始。此所謂四始也。章懷太子註後漢書郎顗傳亦云然。惟鄭志答張逸云：風也、小雅也、大雅也、頌也，此四者、人君行之則興，廢之則衰；後人遂謂風之與二雅與頌，其序不相襲，故謂之四始。非有更爲風雅頌之始者。鄭氏此說，似不可信，蓋是不得四始之義而強說之。惟論四始，亦當倒轉其次第，當言清廟爲頌始，文王爲大雅始，鹿鳴爲小雅始，關雎爲風始；而後始可明詩之四始之眞

義。

王褒講德論有曰：周公咏文王之德，而作清廟，建爲頌首。班固漢書郊祀志亦曰：周公相成王，王道大洽，制禮作樂；郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝；四海之內，各以其職來助祭。蔡邕獨斷有曰：清廟、洛邑既成，諸侯朝見，宗祀文王之所歌也。而伏生尙書大傳洛誥篇言此尤明備。其言曰：周公將作禮樂，先營洛以觀天下之心，曰：示之以力役猶至，況導之以禮樂乎。然後敢作禮樂，合和四海而致諸侯，以奉祭祀太廟之中。又曰：天下諸侯悉來，進受命於周，而退，見文武之尸者，千七百七十三諸侯，皆莫不磬折玉音、金聲柔色。然後周公與升歌清廟而弦文武，諸侯在廟中者，伋然淵其志、和其情，愀然若復見文武之身；然後曰：嗟子乎！此蓋吾先君文武之風也夫。及執俎抗鼎，執刀執匕者，負廧而歌；憤於其情，發於中而樂節文，故周人追祖文王而宗武王也。是兩漢諸儒，固無不知清廟之頌之爲周公所作，以及周公之所以作清廟之頌之用意。尤其當西周新王初建、天下一統，周公之所爲，在當時對於四方諸侯心理影響精微之所及，而造成西周一代之盛，其創製禮樂與當時政治之關係，漢儒之學，遠有師承；大義微言，猶有在者。蓋周人以兵革得天下，而周公必以歸之於天命，又必以歸之於文德；故必謂膺天命者爲文王，乃追尊以爲周人開國得天下之始。而又揄揚其功烈德澤，製爲詩篇，播之弦誦；使四方諸侯來祀文王者，皆有以深感而默喩焉。夫而後可以漸消當時殷周對抗敵立之宿嫌，上尊天、下尊文王，凡皆以爲天下之斯民，而後天下運於一心，而周室長治久安之基亦於是焉奠定。

此非周公之聖，無克有此。而清廟爲頌始之微旨，亦必自此而可窺也。

惟頌之爲體，施於宗廟，歌於祭祀；其音節體制，亦當肅穆清靜。朱弦疏越、一唱三歎。又嫌於揄揚歌詠之未能竭其辭，而後乃始有大雅文王之什，以彌縫其缺；此大雅之所以必繼頌而有作也。朱子曰：正小雅、燕饗之樂；正大雅、會朝之樂，受釐陳戒之辭也。故或歡欣和說以盡羣下之情，或恭敬齊莊以發先王之德；辭氣不同，音節亦異，多周公制作時所定。其說是也。蓋宗廟祭祀，限於體制，辭不能盡，故又爲大雅會朝之樂以鋪陳之也。

漢書翼奉上疏曰：周至成王，有上賢之材；因文武之業，以周召爲輔。有司各敬其事，在位莫非其人。天下甫二世耳，然周公猶作詩書、深戒成王，以恐失天下。其詩則曰：殷之未喪師，克配上帝，宜鑑于殷，駿命不易。此漢儒以大雅文王之詩爲周公作之證。卽如翼奉之所引，亦非周公必莫能爲此言也。

又漢書劉向疏曰：王者必通三統，明天命所授者博，非獨一姓。孔子論詩、至於殷士膚敏，祼將于京；喟然歎曰：大哉天命，善不可不傳于子孫。是以富貴無常，不如是、則王公其何以戒愼，民萌其何以勸勉。蓋傷微子之事周、而痛殷之亡也。今按周公文王之詩，指陳天命之無常，使前朝殷士無所怨，使新王周臣不敢怠。而劉向顧謂孔子痛殷之亡者，蓋向自漢之宗室，惆心於漢室之將衰，懷苞桑之憂，故特言之如此。讀者可自得其意，不當因辭害旨也。

文王之詩又曰：穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝

既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，祼將于京。厥作祼將，常服黼冔。王之藎臣，無念爾祖。無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。蓋當時來助祭者，尙多殷之遺臣。詩曰王之藎臣，無念爾祖者；此輩藎臣，正是商之孫子，侯服于周者也。爾祖，卽指商之列祖列宗言。謂苟念爾祖，則當知天命之靡常。惟當永言配命，而自求多福也。王之藎臣之王，則指成王。是此詩雖美文王，而旣戒殷士，又戒時王，而正告以駿命之不易。其在當時，自非周公，又誰歟可以作此詩而爲此語者？故知此詩之必出於周公爲無疑也。

又國語韋昭注以文王爲兩君相見之樂。有曰：文王大明緜爲兩君相見之樂者，周公欲昭其先王之德於天下。是知當時大雅文王之詩，不必定在大祭後始歌之。凡諸侯來見天子，及兩諸侯相見，皆可歌文王。在周公制禮之意，惟欲使天下人心，尊向周室，而專以尊文王爲號召，其義豈不躍然可見乎？

小雅始鹿鳴者，鹿鳴之詩曰：呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。此等詩顯與大雅與頌不同，蓋屬一種交際應酬之詩也。毛傳鹿鳴之什：鹿鳴，燕羣臣嘉賓也。四牡，勞使臣之來也。皇皇者華，君遣使臣也。常棣，燕兄弟也。伐木，燕朋友故舊也。采薇，遣戍役也。出車，勞還卒也。凡此之類，皆因事命篇，而所謂周公之以禮治天下，蓋凡遇有事，則必爲之制禮。有禮，則必爲之作樂。有樂，則必爲之歌詩。有詩，

則必爲之通情好而寓敎誨焉。此周公當時創製禮樂之深旨也。其如勞使臣之來，遣使臣之往，與夫燕兄弟故舊，遣戍役、勞還卒，其事不必常有。獨燕羣臣嘉賓，乃常禮，又最盛大，故凡此諸詩，宜以鹿鳴爲首。亦可知此諸詩之編製，亦自以鹿鳴爲首也。鹿鳴之詩，即非作於周公，亦必周公命其同時能詩者爲之，其事亦可想見。今試設思，當時四方諸侯，既來助祭於周之宗廟，親聆清廟之頌，退而有大朝會，又親聆大雅文王之詩。於是於其離去，周天子又親加宴饗，工歌鹿鳴之詩以慰勞之。既曰：我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。又曰：人之好我，示我周行。其殷勤之厚意，好德之虛懷，豈不使來爲之賓者、各有以悅服於其中而長使之有以盡忠竭誠於我乎？故必知鹿鳴之爲小雅始，其事乃與清廟爲頌始，文王爲大雅始之義，相通互足、而成爲一時之大政。而後周公在當時制禮作樂之眞義乃始顯。至於其下四牡皇皇者華諸篇，既不必出於一手，亦不必成於一時；要皆師鹿鳴之意而繼之有作，其大體亦自可推見，誠可不必一一爲之作無證之強說也。

又按左昭十年傳：魯始用人於亳社，臧武仲在齊聞之，曰：周公其不饗魯祭乎？周公饗義，魯無義。詩曰：德音孔昭，示民不恌，恌之謂甚矣。德音孔昭二語見鹿鳴。魏源詩古微因謂：臧武仲以鹿鳴爲周公詩。竊謂據此而謂臧武仲以鹿鳴爲周公詩，或之可也；謂其述文王，則殊未必信。舊說又以天保以上爲文武治內，采薇以下三篇爲治外；此皆不足深信者。今既知頌始清廟，大雅始文王，皆周公營洛邑、制禮作樂時所創製；豈有小雅鹿鳴諸詩獨遠起文武之際之理？然則鹿鳴之作應在大雅與頌之後，又自可知。論古之事，固不必一一有據以爲之說，而其大

體宜可推尋而知，如此等處是也。

周公旣遇事必爲之制禮作樂焉，而婚姻乃人事之至大者，又其事通乎貴賤上下，宜不可以無禮。於是有關雎爲風始。荀子大略篇有云：國風之好色也，傳曰：盈其欲而不愆其止，其誠可比於金石，其聲可納於宗廟。淮南王離騷傳亦曰：國風好色而不淫。其實皆指關雎也。史記外戚世家亦云：自古受命帝王，及繼體守文之君，非獨內德茂也，蓋亦有外戚之助焉。夏之興也以塗山，而桀之亡也以妹喜；殷之興也以有娀，紂之殺也嬖妲己；周之興也以大任，而幽王之禽也淫於褒姒。故詩始關雎，夫婦之際，人道之大倫也。此說風始關雎之義，甚爲明當。蓋淸廟文王，所以明天人之際，定君臣之分也。小雅鹿鳴，所以通上下之情。而風之關雎，則所以正閨房之內，立人道之大倫也。周公之所以治天下，其道可謂畢具於是矣。

漢書匡衡傳有云：臣聞家室之道修，則天下之理得；故詩始國風。此亦猶云詩始關雎也。故又曰：臣聞之師曰：匹配之際，生民之始，萬福之原，婚姻之禮正，然後品物遂而天命全；孔子論詩，以關雎爲始。匡氏此說，後世失其解，遂謂孔子定關雎爲風始。不知詩 四始，其事早定於周公，而豈待於孔子之時乎？且匡氏曰：詩始關雎，亦不得牽四始爲說。故知孔子定關雎爲風始之說不可信也。

後儒論關雎，莫善於宋儒伊川程氏。其言曰：關雎，后妃之德，非指人言；周公作樂章以風化天下，自天子至庶人，正家之道當然。其或以爲文王詩者，言惟文王后妃、足以當此。淸儒戴

震亦曰：關雎，求賢妃也。求之不得，難之也。難之也者，重之也。周南首關雎，召南首鵲巢，明事之當然，無過於此。關雎之言夫婦，猶鹿鳴之言君臣。歌之房中燕饗，俾人知君臣夫婦之正，非指一人一事爲之也。然後人又有謂古人絕無言周公作關雎者，魏源詩古微云：國風不應有王朝公卿之作，但作自風人，采自周公分陝之時，定於周公作樂之日；故世說亦以關雎爲周公作，而晉時魯韓尚存，當有所本。竊謂魏氏此說，謂國風不應有王朝公卿之作，語實有誤；其辨詳下。至謂關雎定於周公之時，卽上引呂氏春秋亦已明言之。周公召公取風焉，以爲周南召南。此先秦舊說，豈不猶早於漢儒之有魯韓家法乎？則縱謂關雎非周公親作，亦必是周公采之於南國之風。其所采恐亦以音節爲主，而其文字，則必有潤飾，或所特製，而建以爲風始也。

匡衡之疏又曰：臣竊考國風之詩，周南召南，被聖賢之化深，故篤於行而廉於色。蓋文王之時，三分天下有其二，以服事殷。其時二南疆域已爲周有，故周公采二南之樂風以爲詩，亦卽所以彰文王之德化也。故詩之四始，其事皆與文王之德有關：如清廟、如文王、如關雎，已顯然矣。惟鹿鳴之歌，雖不必指文王，然四方諸侯之來周而助祭者，旣是祭祀歌清廟，會朝歌文王，皆爲文王來；則宴饗而歌鹿鳴，亦足以使文王之德、洋溢淪浹於天下之人心，而不煩直歌及於文王之身矣。此尤可以見詩人之深旨也。

近代說詩者，又多以關雎爲當時民間自由戀愛之詩，直認爲是一種民間歌，此尤不足信。詩不云乎，琴瑟友之，鐘鼓樂之。不僅遠在西周初年，卽下値春秋之中葉、詩三百之時代將次告終

之際，當時社會民間，其實際生活情況，曷嘗能有琴瑟鐘鼓之備？又如葛覃之詩，曰：言告師氏，言告言歸。當春秋時民間，又曷能任何一女子，而特有女師之制乎？故縱謂二南諸詩中，有采自當時之江漢南疆者，殆亦采其聲樂與題材者爲多；其文辭、則必多由王朝諸臣之改作潤色，不得仍以當時之民歌爲說。

（五）生民之什

四始之義既明，請再進而論大雅生民之什。周人之有天下，實不始於文王，而周公必斷自文王始。再上溯之，周人之遠祖，亦實不始於后稷，而周公必斷爲自后稷始。此又周公治天下之深義所寓，不可不稍加以發明。

何以謂周人之遠祖，實不始於后稷，請即以生民之詩爲證。生民之詩有曰：厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。是后稷明有母，母曰姜嫄，是必姜姓之女來嫁於周者，是姜嫄亦明有夫。故曰克禋克祀，以弗無子。此乃既嫁未生子而求有子，故爲此禋祀也。亦豈有處女未嫁無夫，而遽求有子，遽自禋，以弗無子之理。故卽據詩文，自知姜嫄有夫。姜嫄有夫，卽是后稷有父也。

不僅惟是。鄭玄曰：古者必立郊禖，玄鳥至之日，以太牢祠於郊禖；以祓除其無子之疾、而福。若如鄭氏言，是當后稷未生時，已有禋祀之禮。則社會文化承演已久，生民之由來必甚

遠矣。故知周之遠祖，實不始於后稷也。

詩又有之，曰：誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒氷，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訏，厥聲載路。是后稷方生，其家應有僕妾，其隣有隘巷。有牛羊、必有牧人。有平林、必有伐木者。復有道路、池塘。生聚已甚繁，固無所謂厥初生民也。

抑詩又有之，曰：誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食。蓺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穟穟，麻麥幪幪。太史公史記說之曰：棄爲兒時，其遊戲好種殖麻麥，麻麥美。及爲成人，遂好耕農。堯擧以爲農師。此卽詩所謂卽有邰家室也。是后稷初生時，並已先有農事。

然則詩文旣如是，何以又曰厥初生民，時維姜嫄乎？故知周人自后稷前，已遠有原始，特周公斷以后稷爲周人之原始也。小戴禮有言，萬物本於天，人本於祖。周人則截取后稷以爲之祖。后稷本有父，其父仍必有父，如此追溯而上，厥初生民，究爲何人？詩商頌玄鳥之詩曰：天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。是商人奉玄鳥爲始祖也。不僅商人，世界各民族奉鳥獸爲先祖者，實多有之。此皆淪人道，降與萬物爲類也。後人遂謂：簡狄以玄鳥至之日，祈於郊禖而生契。則是以周人之推說其始祖之降生者轉說商人。不知商人之說，乃人類之原始祖；周人之說，則與原始祖不同。特以后稷敎民稼穡，生事所賴，人文大啓，乃因而尊奉之、截取以爲人類之始祖也。此可謂之人文祖，非原始祖。惟旣經截取，則不當再溯其父，故曰履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。是后稷雖有父，而其生並不專由父，乃天降后稷，以福斯民也。

何以知周人之祖后稷，必斷自周公？中庸之書有之，曰：周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。漢書郊祀志亦云：周公相成王，王道大洽，制禮作樂；郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。四海之內，各以其職來助祭。此乃周公制禮作樂之最大綱領，其事已詳論在前，故知周人之祖后稷，必自周公斷之也。卽謂周人之祖后稷，事在周公前，然必至於周公而其制始定。禮樂既作，其義大顯，此則據於詩而可知。故知周人以文王爲始有天下，與其以后稷爲始祖，皆一代禮樂之大關節所在，其事非周公則莫能定也。

故周頌清廟之什有思文，其詩曰：思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。無此疆爾界，陳常于時夏。蔡邕獨斷有云：思文，祀后稷配天之所歌也。是清廟之後，繼之有文王，正猶思文之後，繼之有生民也。蓋后稷之德之所以克配彼天者，由其敎民稼穡，使民得粒食。四海之生民，則孰不有賴於農事以爲生？而后稷乃發明此農事者，旣已因其所發明以偏養夫天下之民，故凡天下之民，亦不當復有此疆爾界之別，惟當以共陳此常功於斯夏爲務也。故依周公之說，周人之有天下，近之自文王，遠之自后稷，皆以文德，率育斯民。其德足以配天，故得膺天命而王。則苟知畏天者，自知無與周爭王之可能也。中庸又言之曰：郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。蓋人孰不有先，人孰不戴天；而周人之先，克配彼天，則宜其有天下，而天下人亦自無不服。此周公之詩與禮，所以能深入人心，而先得夫人心之同然者。此周公之所以能以詩禮治天下、而亦周公

之所以爲聖人也。

（六）豳詩七月

周公之遠尊后稷，猶有其重視農業、重視民生之深意存焉。此觀於周公之戒成王以毋逸而可知。請繼是再論豳詩之七月。左傳季札觀豳，曰：其周公之東乎？毛序：七月，陳王業也。周公遭變故、陳后稷先公風化之所由，致王業之艱難也。鄭箋：周公遭變者，管蔡流言，辟居東都。今按尚書金縢云：武王既喪，管叔及其羣弟流言於國。周公曰：我之弗辟，無以告我先王。周公居東二年，則罪人斯得。此直言居東，不言東都，蓋周公之居東，實卽居豳也。逸周書度邑解有云：武王既封諸侯，徵九牧之君，登汾阜、望商邑而永歎。還至東周，終夜憂勞不寢。汾卽邠，邠卽豳也。豳爲公劉所居，其地實在豐鎬踰河而東，說詳余舊著周初地理考。周公踰河而東，討三監，蓋居晉南之豳，卽武王往日所登之汾阜也。七月之詩用夏時，春秋時惟晉用夏時，此亦七月乃晉南汾域之詩之證。

今按：七月既是周公陳王業，此亦可謂屬於周公之事矣。書金縢又云：周公居東二年，罪人斯得，於後公乃爲詩以貽王，名之鴟鴞。史記魯世家亦云：周公奉成王之命，興師東伐，遂誅管叔、殺武庚，歸報成王，乃爲詩貽王，命之曰鴟鴞。毛序亦言：鴟鴞，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃爲詩以遺王，名之曰鴟鴞焉。此皆言鴟鴞爲周公作也。又毛序：東山，周公東征

也。朱子曰：周公東征旣歸，因作此詩以勞歸士。序又曰：君子之於人，序其情而閔其勞，所以說也。說以使民，民忘其死，其惟東山乎？朱子說之曰：詩之所言，皆其軍士之心之所願，而不敢言者。上之人乃先其未發而歌詠以勞苦之，則其歡欣感激之情爲何如哉！蓋古之勞詩皆如此，其上下之際，情志交孚，雖家人父子之相語，無以過之；此其所以維持鞏固數十百年而無一旦土崩之患也。此謂東山之詩亦周公作也。其下破斧伐柯九罭狼跋，毛傳皆曰美周公。然則豳詩七篇，皆當屬之周公。此殆周公作詩之最在前者，而雅頌諸篇猶在後。太史公自叙謂：詩三百、大抵聖賢發憤之所爲作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道。史公此說，似不足以言詩之四始。詩之四始，皆周公所作；而周公作詩，猶有前於詩之四始者。是卽七月鴟鴞諸篇，則眞史公之所謂其意有所鬱結，不得通其道，乃發憤而爲之也。又觀於破斧諸篇，則不僅周公能詩，卽周公之從者亦能詩。故知今詩之雅頌，凡出周公之時者，縱有非周公之親筆，亦必多有周公命其意，而由周公之從者爲之，則亦無異乎是周公之爲之也。

關於豳詩七篇之編製，孔疏有云：七月陳豳公之政。鴟鴞以下不陳豳事，亦繫豳者，以七月是周公之事，旣爲豳風，鴟鴞以下，亦是周公之事，尊周公使專一國，故並爲豳風也。又曰：鄭志張逸問，豳七月專詠周公之德、宜在雅，今在風何？答曰：以周公專爲一國，上冠先公之業，亦爲優矣；所以在風下，次於雅前，在於雅分，周公不得專之。逸言詠周公之德者，據鴟鴞以下發問也。鄭言上冠先公之業，謂以七月冠諸篇也。故周公之德繫先公之業，於是周公爲優矣。次

之風後雅前者，言周公德高於諸侯，事同於王政，處諸國之後，不與諸國為倫。次之小雅之前，言其近堪為雅，使周公專有此善也。

孔疏此說，頗屬牽強。周公之作為豳詩，其事尚在詩有四始之前。其時尚無雅頌與關雎。雅頌之與關雎，皆為王政所係。豳詩則周公私人之事，義不當與雅頌並列，故編者取以次頌雅關雎之後，自為一部，明不與王政相關。故詩之初興，有頌有雅，有南有豳，其時則尚無國風之目。此雅頌南豳之四部，皆成於周公之手，故附豳於雅頌與南之後。若謂使周公專有一國，此乃據後說前，非當時實況也。若謂鴟鴞東山諸體近雅，則狼跋諸詩不又近頌乎？如是論之，豳之七詩，實兼有風雅頌之三體，而專以宜在雅為問，亦未是也，更亦何有所謂風後雅前之說乎？

逮其後、詩篇愈多，曰風、曰雅、曰頌，皆已褒然成帙，而豳詩常僅七篇，不能續有所增；且於例亦不宜以此七篇之詩別為一編，乃以改附於二南風詩之末，而稱之曰變風焉。明其本與風詩有辨也。豳詩為變風之說，從來說經諸儒，皆無妥善之解釋，由於說詩者皆就詩三百已成定編之後說之；不悟在未臻三百首以前，詩之編製，亦有變動。而豳詩之列於風末，目為變風者，則必在詩之編集有所變動之際，並不自初即然，亦不當在詩三百已成定編之後；則事雖無證，理猶可推也。

詩之始有編定，必先頌、次大雅、次小雅、又次二南，而以豳詩七篇附其後。後有十五國風，又經改編、而先南後豳，循而未改。諸國之風，乃皆以列入於南後豳前，而復顛倒雅頌，轉

列風後，於是豳詩遂若特次於小雅之前矣。鄭氏說豳之所以在風下而次雅前者，其說雖出於漢儒，而亦豈可信守乎？

其次有一問題當附帶論及者，厥爲豳分風雅頌之說。周官春官之籥章有云：中春晝擊土鼓，龡豳詩以逆暑，中秋夜迎寒亦如之。凡國祈年于田祖，則龡豳雅擊土鼓以樂田畯。國祭蜡，則龡豳頌，擊土鼓以息老物。乃有所謂豳雅、豳頌之稱，而後儒莫知其何指。鄭康成即以七月一詩分屬風雅頌爲三節，後儒多疑之，謂其決不可信。惟宋翔鳳辨之，曰：迎寒暑則宜風，故謂之豳詩；祈年則宜雅，故謂之豳雅；息老物則宜頌，故謂之豳頌。鄭君於詩中各取其類以明之，非分某章爲雅、某章爲頌也。胡承珙亦曰：細繹注意，蓋籥章於每祭皆歌七月全詩，而取義各異。宋胡之說，殆爲得之。竊謂風雅頌之分，本分於其詩之用。周公爲七月，其事尙在有風雅頌之前；故七月一詩，在周公創作之時，本無當屬於風雅頌任何一體之意。而後人特樂用此詩，亦因此詩旣爲周公之作，而周人重農，上自天子、下迄民間，於農事旣有種種之禮節；七月之詩，乃遇事而用之，其爲用之廣，今雖無可一一確指，然猶可想像。周官縱出戰國晚年，然豳雅豳頌之說，疑亦有其來歷，不得以後世失傳，遂擯之於不論不議之列也。

朱子詩集傳論此云：豳雅豳頌，未見其篇章之所在，故鄭氏三分七月之詩以當之；其道情思者爲風，正禮節者爲雅，樂成功者爲頌。然一篇之詩，首尾相應，乃剟取其一節而偏用之，恐無此理。或疑本有是詩而亡之，或又疑但以七月全篇、隨事而變其音節，以爲風或雅與頌，則於理

爲通，而事亦可行。如又不然，則雅頌之中，凡爲農事而作者，皆可冠以豳號；其說具於大田良耜諸篇，讀者擇焉可也。今按朱子以楚茨諸詩爲豳之雅，噫嘻諸詩爲豳之頌。此諸詩雖言田事，固未見有豳稱，實難依據。然朱子說經如此等處，備列異說，不加論定，存疑待考，實最可法。周官籥章之文，如鄭君之徧通齊魯韓毛四家，於此亦僅能推測說之，豈有後人去古逾遠，而轉可必得一定說者。正爲定說之不可必得，而後參酌衆說、擇一而從，此亦後人說經所宜有。且朱子之說，可謂已導宋胡之先路矣。乃皮錫瑞氏經學通論，拘守今文家法，輕蔑周官，謂此等皆無裨經義，其眞僞是非，可以不論；治經者當先掃除一切單文孤證疑似之文，則心力不分，而經義易晰。此若言之成理。然又何知其無裨經義而一切置之乎？故此終非說經之正途也。

朱子所謂隨事而變其音節云云，孫詒讓周禮正義又申說之，云：風雅頌以體異，而入樂則以聲異。此經云吹豳詩者，謂以豳之土音爲聲，即其本聲也。吹豳雅者，謂以王畿之正音爲聲。吹豳頌者，謂以宮廟大樂之音爲聲。其聲雖殊，而爲七月之詩則一也。今按詩之入樂，風雅頌之爲聲必異，此亦無可疑者。惟周官此章云籥章掌土鼓豳籥。小戴禮明堂位有曰：土鼓蒯桴葦籥，伊耆氏之樂。馬瑞辰曰：籥章以掌籥爲專司，故首言豳籥。蓋籥後世始用竹，伊耆氏止以葦爲之，豳籥即葦籥也。不曰葦而曰豳，蓋豳人習之。馬氏此說殆是。此蓋豳人習俗，以土鼓葦籥祈年，周公居豳，觀其俗而有感，作爲七月之詩，而仍以土鼓葦籥入樂也。此豳樂之所爲異於雅、而與二南同列於風詩也。其後雖迎寒暑祈年息老物皆歌七月，若有類於風雅頌之各有其用，然同是土

鼓鞸篇，則其音終近於豳人之土風，並不能如西周之雅頌。孫氏之說，疑未是也。

抑猶有說者：周官明曰豳詩、豳雅、豳頌，固未言豳風也。蓋豳詩之成，其時最早，猶在風雅頌分體之前。自有四始，詩分雅頌南豳，前三者皆屬於王室，惟豳詩則為周公之事，故以附之雅頌南之後，其時宜不名為豳風。至其附編於國風之後，事益後起。凡此均已詳論於前。然則周官作者或謂豳詩體近雅頌，故遇其用近雅者稱豳雅，用近頌則稱豳頌；而其本稱則僅曰豳詩，固未呼之曰豳風也。此亦近似臆測無證，姑述所疑以備一說。因其與討論詩之分體與編製有關，故不憚姑此詳說之也。

（七）詩之正變

繼此請言詩之美刺正變。漢書禮樂志有云：昔殷周之雅頌，乃上本有娀姜嫄，卨、稷始生，元王、公劉、古公、太伯、王季、姜女、太任、太似之德，乃及成湯、文、武受命，武丁、成、康、宣王中興，下及輔佐阿衡、周、召、太公、申伯、召虎、仲山甫之屬，君臣男女，有功德者，靡不褒揚功德。既信美矣，褒揚之聲、盈乎天地之間，是以光名著於當世，遺譽垂于無窮也。蓋詩之體、起於美頌先德，詩之用、等於國之有史；故西周之有詩，乃西周一代治平之具、政教之典。班氏之說，可謂深得其旨矣。惜班氏不知詩起於西周，雅頌創自周公，而兼殷周並言之，則昧失古詩之眞相。太史公史記則曰：天下稱頌周公，言其能論歌文武之德，達太王王季文

王之思慮。以此較之班氏，遠爲允愜矣。

由於上說，美者詩之正，刺者詩之變，無可疑者。惟亦有美頌之詩、而亦列於變，如變小雅有美宣王中興之詩之類是也。竊謂詩之正變，若就詩體言，則美者其正，而刺者其變；然就詩之年代先後言，則凡詩之在前者皆正，而繼起在後者皆變。詩之先起，本爲頌美先德，故美者詩之正也。及其後、時移世易，詩之所爲作者變、而刺多於頌，故曰詩之變。而雖其時頌美之詩，亦列變中也。故所謂詩之正變者，乃指詩之產生及其編製之年代先後言。凡西周成康以前之詩皆正，其時則有美無刺；厲宣以下繼起之詩皆謂之變，其時則刺多於美云爾。鄭氏詩譜序云：孔子錄懿王夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變風、變雅。是亦謂變風變雅起於懿王以後也。惟謂孔子錄之，則疑未盡然。然又有可說者，豳風七篇有關周公之詩，其年代於詩三百篇中當屬最前，而亦列於變；此又當別說，而其說已詳於前。蓋此七篇本附四始之後，其後詩之編定旣有正有變，故遂並豳詩而目之爲變。是亦由其編定在後而得此變稱也。

且不僅詩之產生先有美、後有刺，卽說詩者亦然。其先莫不言此詩爲頌美，而繼起說者又多稱此詩爲諷刺。同一詩也，而謂之美、謂之刺，此又說詩者之變也。如齊魯韓三家，莫不以關雎鹿鳴爲怨刺之詩是已。不僅惟是，左傳吳季札觀於魯，爲之歌小雅，曰：美哉！思而不貳，怨而不怒，其周德之衰乎！猶有先王之遺民焉。若左傳所載季札之言可信，是在孔子前，已多以怨刺言詩矣，卽季札亦然，又何待於後起齊魯韓諸儒之說詩而始然乎？故淮南氾論訓亦曰：王道缺而

詩作，周室陵、禮義壞而春秋作；詩、春秋，學之美者也，皆衰世之造也。此皆以衰世之意說詩之證也。太史公亦謂仁義陵遲，鹿鳴刺焉。王符潛夫論有曰：忽養賢而鹿鳴思。夫同一鹿鳴之詩，當西周之初歌之，則人懷周德，見其好賢而能養。自衰世歌之，則因詩反以生怨，見前王能養賢，而今不然。卽如關雎亦然，在西周盛世歌之，則以彰德化之美；自衰亂之世歌之，豈不徒以刺今之不然乎？故太史公又謂：周道缺，詩人本之衽席，關雎作也。故知三家說鹿鳴關雎爲怨刺，義無不當。惟若拘於家法，必謂鹿鳴關雎有刺無美，疑其皆屬衰世晚出之詩，而懷疑及於詩有四始之大義，則所失實遠耳。

抑又有說者：如小雅小旻之什，多臣子自傷不偶，各寫遭際，各抒胸懷，此固未必是刺，而要之是詩之變。又如都人士、桑扈兩什，其間已儘多風體。此亦見文章之變，關乎氣運，卽此可見小雅之益變而爲風，而風詩之後起，亦於此而可知矣。

請繼此論變風。夫詩之初興，有頌、有雅、有南、南亦謂之風，於是而有四始，如是而已。雅頌既無所謂正變，風亦無所謂正變也。自豳之七詩列於南後，雅有正變，而豳亦目之爲變風焉。然風有正變，猶無國風之稱也。顧亭林日知錄謂：南豳雅頌爲四詩，而列國之風附焉，此詩之本序也。顧氏又謂二南豳大小雅周頌，皆西周之詩，其餘十二國風，則東周之詩也。顧氏以南豳雅頌爲四詩，固失之；然其論十二國風後起，則甚是。蓋諸國有詩，其事皆在後。其先列國本無詩，則烏得有國風之目乎？俟諸國有詩，乃有國風之目，以附於二南，遂謂二南亦國名，此又

失之。國風既後起，故其詩雖各有美刺，亦皆列爲變風也。

（八）詩三百完成之三時期

故今詩三百首之完成，當可分爲三期。第一期當西周之初年，其詩大體創自周公。其時雖已有風雅頌三體，而風僅二南，其地位遠較雅頌爲次，故可謂是詩之雅頌時期。此時期卽止於成王之末，故曰成康沒而頌聲寢也。成康以後，因無頌、因亦無雅；蓋雅頌本相與以爲用，皆所以爲治平之具、政教之本。今治平已衰，政教已熄，故成康以後、歷昭穆共懿孝夷之世皆無詩也。其第二期在厲宣幽之世，此當謂之變雅時期。其時已無頌，而繼大小雅而作者，皆列爲變雅。蓋詩本主於頌美，而今乃兼美刺，故謂之變也。豳詩之在西周初期，當附於南雅頌之末，至是乃改隸於二南而目爲變風焉，此殆因有變雅，故乃謂之變風也。其第三期起自平王東遷，列國各有詩，此時期可謂之國風時期，亦可謂之變風時期。至是則不僅無頌，而二雅亦全滅，而風詩亦變。至於益變而有商魯之頌，其實則猶之同時列國之風之變而已爾。而居然亦稱頌，則誠矣見王政之已熄也。

抑余於變風變雅猶有說。毛傳國風序有云：一國之事繫一人之本謂之風，言天下之事、形四方之風謂之雅。孔疏云：一人者、作詩之人。其作詩者，道己一人之心耳。要所言一人之心，乃是一國之心。詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之也。但所言者，直是諸侯之

政行風化於一國，故謂之風，以其狹故也。言天下之事，亦謂一人言之。詩人總天下之心，四方風俗，以爲己意，而詠歌王政；故作詩道說天下之事，發見四方之風，所言者乃是天子之政施齊正於天下，故謂之雅，以其廣故也。今按：朱子曰：頌用之宗廟，雅用之朝廷，風用之於鄉人及房中之樂。又曰：正小雅、燕饗之樂，正大雅、會朝之樂，多周公制作時所定。其說是矣。然朱子之說，可以說詩之正，未足以說詩之變也。如毛氏之說，則正所以說詩之變，而亦未足以說詩之正。當周公之制作，爲王政之用而有詩，則未有所謂詩人也。逮於詩之變而詩人作焉。彼詩人者，因前之有詩而承襲爲之，在彼特有感而發，不必爲王政之用而作也。故謂之雅者、其實不必爲朝廷之用。謂之風、亦不必爲鄉人與房中之樂。後之說詩者，乃因此詩人之作意，而加以分別。謂其所言繫乎一國，故屬之風；繫乎天下，故屬之雅。此顯與周公制禮作樂時之有詩，事大不同；故謂之變風變雅爾。而風與雅之變，其間尙有辨。蓋當厲宣幽之時，未嘗無諸侯君卿大夫之作者，以其詩之猶統於王朝，故謂之爲變雅。至於東遷以後，縱亦有周室王朝之作者，以其詩之分散在列國、而不復有所統，故雖王國之詩亦同謂之變風也。淮南王有曰：國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者，可謂兼之矣。蓋屈子之作離騷，正是所謂詩人一人之作，故以繼變小雅與國風爲說也。至於周公之作爲雅頌，與詩之有四始，此乃一代新王之大政大禮，而豈可與後代詩人一人之作同類而說之乎。此又詩之有正變所分之大義所關，而惜乎前人尙未有能發此義者。則以前儒說詩，多不注意於分別詩之制作時期，而常包舉全詩三百首，認爲一體而幷說之故

也。

（九）詩亡而後春秋作

詩三百演變完成之時序既明，而後詩亡而春秋作之義亦可得而言。孟子曰：王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。此孟子以孔子繼周公也。蓋周公之創爲雅頌，乃一代王者之大典，所以爲治平之具、政敎之本，而孔子之作春秋，其義猶是也。然則孟子之所謂詩亡，乃指雅頌言也。趙岐注以頌聲不作爲亡，朱注以黍離降爲國風而雅亡爲亡。如余上之所論，雅頌本相與爲用，則趙朱之說，其義仍可相通。鄭氏詩譜則曰：於是王室之尊與諸侯無異，其詩不能復雅，故貶之謂之王國之變風。陸德明謂：平王東遷，政遂微弱，詩不能復雅，下列稱風。孔穎達謂：王爵雖在，政敎纔行於畿內，化之所及，與諸侯相似。風雅繫政廣狹，王爵雖尊，猶以政狹入風。凡此數說，言雅之變而爲風，皆辭旨明晰。若王政能推及於諸侯，是王朝之詩能雅矣。若王政不下逮，僅與諸侯相似，則雖王朝之詩，亦謂之風，故曰不能雅也。孟子之所謂詩亡，卽指雅亡言。使詩猶能雅，卽是王政尚存，孔子何得作春秋以自居於王者之事乎？故知朱子之注，遠承前儒，確不可破。其他諸說紛紛，必以風雅全亡爲詩亡，謂當至陳靈株林之詩始得謂詩亡者，斯斷乎其不足信矣。蓋厲宣幽之有變雅，王迹雖衰，猶未全熄也。至於國風之興，則王迹已全熄，雖亦有詩，而詩之作意已大變，故不得不謂之詩亡也。公羊傳說春秋功德云：撥亂世反諸正，莫近於春

秋。反諸正、即謂反之詩之雅頌之正耳。故周公之詩興於治平，孔子之春秋興於衰亂。時代不同，所以爲著作者亦不同；實則相反而相成，此古人言詩亡而春秋作之大義。周孔之所以爲後儒所並尊，亦由此也。

顧亭林日知錄又云：二南豳雅頌皆西周之詩，至於幽王而止。十二國風則東周之詩。王者之迹熄指詩亡、西周之詩亡也。詩亡而列國之事迹不可得見，於是晉乘楚檮杌魯春秋作焉。是之謂詩亡然後春秋作也。竊謂顧氏之說甚精，而語有未晰。當西周時，不僅列國無詩，即王室亦不見有史。周之有史，殆在宣王之後。其先則雅頌即一代之史也。周之既東，不僅列國有詩、並亦有史。然時移勢易，列國之詩，與西周之詩不同。顧氏謂詩亡而列國之事迹不可得見，正見國風之不能與小雅相比例也。孔子曰：如有用我者，我其爲東周乎。其作春秋，亦曰其事齊桓晉文。孔子以史繼詩之深旨，顧氏獨發之，而惜乎其言之若有未盡。蓋春秋王者之事，正因其遠承西周之雅頌。後儒不能明其義，而專注意於孔子作春秋與夫詩亡之年代，故乃以株林說詩亡，則甚矣其爲淺見矣。

（一〇）采詩與刪詩

繼此又當辨者，則所謂采詩之官之說是也。夫苟有采詩之官，其所采、宜以屬於列國之風者爲多。顧何以於西周之初，其時王政方隆；下及厲宣幽之世，王政雖不如前，而固天下一統，其

政尚在、未盡墜地。當時采詩之官，所爲何事，何以十二國風之詩，乃盡在東遷之後乎。且周之既東，若猶有采詩之官，采此各國之詩。則所謂貶之謂王國之變風者，又是何人所貶？豈有王朝猶能采詩於列國，而顧自貶王朝之詩以下儕於列國之風之事？此皆無義可通也。

故知當詩之初興，其時風詩僅有二南，未嘗有諸國之風也。至於二南之或名風，抑僅名南，此非問題所在，可不論。鄭氏注周禮有云：風言聖賢治道之遺化。孫詒讓曰：周初止有正風，故專據聖賢遺化說之，是亦謂周初本未有諸國之風也。其時既無諸國之風，亦可知王朝本無采詩之官矣。逮於厲宣幽之世，而有變雅之作，其時則豳詩遂列於變風。然其時之所謂風，亦僅二南與豳，未有諸國風詩也。因無諸國風詩，故知其時王朝。亦仍未有采詩之官。既在西周時，王朝未有采詩之官，豈有東遷以後，王政不行，而顧乃有此官之設置乎？此又大可疑者。

小戴禮王制有云：天子五年一巡守，命太師陳詩以觀民風。此若爲太師有采詩之責矣。然其所言詩，主於風，不及雅頌。而詩之興起，明明雅頌在先；在西周之初，可謂二南與豳之外尚無風，則此太師所陳，最多可謂是各地之歌謠，決非如今詩三百中之詩篇。抑且王制作於漢儒，巡守之制既不可信，謂於巡守所至而太師陳詩，其說之不可信，亦不待辨矣。

主古有采詩之官者，又或據左傳襄十四年師曠對晉侯之說爲證。師曠曰：史爲書，瞽爲詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗。故夏書曰：遒人以木鐸徇於路，官師相規，工執藝事以諫。然左傳此文殊可疑：在師曠時，果有此夏書否？一可疑也。遒人以木鐸徇路，果即爲采詩之

官否？二可疑也。采詩之官、若果遠起夏時，則夏殷二代之詩，何以全無存者？三可疑也。且師曠明謂瞽爲詩，士傳言，庶人謗；是詩在太師，不在民間。師曠之引夏書，亦只謂遒人以木鐸行路所采，乃士庶人之謗言。如是說之，尚可與厲王監謗，子產不毀鄉校諸說相通，又烏得以采詩與木鐸徇路相附會乎？

且左氏此文亦實與周語厲王監謗篇相類似。周語召公之言曰：天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻典、史獻書，師箴、瞍賦、矇誦，百工諫，庶人傳語。以較左氏之文，似爲妥愜。蓋瞽之所獻，乃爲樂典；而詩則必獻自公卿列士。太師非作詩之人，更無論於庶人。晉語亦有之，范文子曰：使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨妖祥於淫，考百事於朝，問謗譽於路。韋昭曰：列、位也，謂公卿至於列士。是亦謂獻詩者乃在位之公卿列士。工即矇瞍，僅能誦前世已有之篇。市有傳言，路有謗譽，亦不謂詩之所興，即在市路民間也。則根據左氏內外傳之語，當時詩在上、不在下，豈不明白可證乎？而王制之說，所謂太師陳詩觀風者，益見其爲晚世歧出之言，不足信矣。

抑且王制陳詩觀風之說，亦不如左昭二十一年所載泠州鳩天子省風以作樂之說爲較可據。泠州鳩之言曰：夫樂、天子之職也。夫音、樂之輿也。而鐘、音之器也。天子省風以作樂，器以鍾之，輿以行之。蓋古者詩與樂皆掌於王官，皆在上，不在下，皆所以爲一王治平之具。即如泠州鳩之言，其義亦可見。晉語師曠亦言之，曰：夫樂以開山川之風，以耀德於廣遠。風德以廣之，

風山川以遠之，風物以聽之。修詩以詠之，修禮以節之。師曠此語，可以說明二南之所以爲風之義。據師曠之語，亦知關雎非民間詩；而所謂鐘鼓樂之者，非民間之禮。而二南之所以列爲風詩、與雅頌並尊，關雎之爲詩之四始，其義皆可由師曠語推而明之。決非當西周之初、其時已有采詩之官。方王室巡守，至於南疆，太師遂采南國之詩、如關雎之類而陳之，以爲王者觀風之助；如王制之所云，其爲後起之說，可不辨而明矣。

采詩之官之說既可疑，而孔子刪詩之說亦自見其不可信。崔述考信錄有云：國風自二南豳以外，多衰世之音。小雅大半作於宣幽之世。夷王以前寥寥無幾。果每君皆有詩，孔子不應盡刪其盛而獨存其衰。且武丁以前之頌，豈遽不如周；而六百年之風雅，豈無一二可取，孔子何爲而盡刪之。據崔氏說，亦可見詩起於西周，雅頌乃周公首創，殷商之世尚未有詩。而今詩三百，顯分三時期。孔子若刪詩，不應如此刪法，使某一期獨存，而某一期全刪。故崔氏又曰：孔子原無刪詩之事。古者風尚簡質，作者本不多，又以竹寫之，其傳不廣，故世愈遠則詩愈少。孔子所得，止有此數。此可謂允愜之推想也。

既無采詩之官，又無刪詩之事，今詩三百首，又是誰爲之編集而保存之？竊謂詩本以入樂，故太師樂官即是掌詩之人。當春秋時、列國各有樂師，彼輩固當保存西周王室傳統以來之雅頌。而當時列國競造新詩，播之弦歌，亦必互相傳遞，一如列國史官之各自傳遞其本國大事之例。故詩之結集，卽結集於此輩樂師之手。吳季札觀樂於魯，卽觀於魯之太師。孔子自衛返魯而樂正，

亦即就於魯之太師而有以正之也。孫詒讓周禮正義卷四十五大師下有云：國語魯語云：昔正考父校商之名頌十二篇於周太師，以那爲首。漢書食貨志云：孟春之月，行人振木鐸徇於路，以采詩；獻之太師，比其音律，以聞於天子。則凡錄詩入樂，通掌於太師，其言是矣。惟行人采詩之說爲不可信。隋書經籍志有云：幽厲板蕩，怨刺並興，其後王澤竭而詩亡，魯太師摯次而錄之。此說宜有所承。惟太師摯之所錄，不僅王澤之雅詩，亦有列國之風篇。則隋志猶嫌未盡耳。

至論風詩之興衰，方周之東遷、迄於春秋初期，此際似列國風詩驟盛，稍下即不振。故齊風終於襄公，唐風終於獻公，桓文創霸，而齊晉已不復有詩。而列國卿大夫、聘問宴饗賦詩之風則方盛。及孔子之生，賦詩之風亦將衰。此皆觀於左氏之記載而可知。故今詩三百之結集，當早在季札觀樂時已大定。方其成編之時，列國風詩正盛行，而西周雅頌已不復爲時人所重視，故太師編詩，亦以國風居首，而雅頌轉隨其後也。

（一一）魯頌商頌及十二國風

若以上所窺測，粗有當於當時之情勢；則繼此可以推論者，首爲魯宋之無風。蓋魯爲周公之後，周之東遷，而有周禮盡在於魯之說；亦有謂成王以周公有大勳勞於天下，故賜伯禽以天子之禮樂者。故知西周雅頌舊什，惟魯獨備。而魯人僭泰，漫加使用，如三家者以雍徹之類是也。孔子謂自衛返魯而後樂正，雅頌各得其所者，乃謂考正西周雅頌原所使用之傳統與其來歷。非謂雅

頌已不復存，亦非謂雅頌已不復用，更非謂本無雅頌之名，由孔子而始定其名。正爲禮樂自諸侯出，魯之君卿大夫使用雅頌謬亂失其所，故孔子考而正之。後人失其解，乃謂孔子未正樂之前，雅頌必多失次，而何以左傳載季札觀樂在孔子正樂前，而十五國風雅頌皆秩然不紊。周禮春官大師疏引鄭衆左氏春秋注有云：孔子自衞反魯，在哀公十一年。當此時、雅頌未定，而云爲歌大小雅頌者，傳家據已定錄之。又詩譜序疏引襄二十九年左傳服虔注有云：哀公十一年，孔子自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所。距此六十二歲，當時雅頌未定，而云爲之歌小雅大雅頌者，傳家據已定錄之。凡此皆不識孔子正樂之義，故乃爲此曲說。然正惟魯人常樂行用西周雅頌舊什，故獨不造爲新詩。今國風無魯，顧有魯頌，亦此故也。方玉潤詩經原始云：魯頌駉實近雅，有駜泮水則兼風，閟宮且開漢賦之先，是詩變爲騷，騷變爲賦之漸。是知稱頌者特其名，論其詩體，固不掩其隨氣運而轉變之大體，終亦無可異於當時列國之風詩也。

魯之外有宋，宋爲殷後，其國人常有與周代興之意。今詩魯頌之後有商頌，三家詩謂是正考父美宋襄公，殆是也。當時魯宋兩國皆無風，而顧皆有頌，蓋魯自居爲周後，當襲西周舊統；宋自負爲商後，當與周爲代興；故皆模倣西周王室作爲頌美之詩，而獨不見有風詩也。若謂國風皆起民間，則何以魯宋民間無詩，又復無說可通矣。淸代如魏源、皮錫瑞之徒，乃以當時今文學家之成見，謂兩頌之先魯後殷，正猶春秋之新周故宋，謂詩之三頌有春秋存三統之義；則尤曲說之曲說，不足辨。而猶存其說於此，特以見自來說詩者之多妄，警學者不可不愼擇也。

至於列國諸風之次第，自來亦多歧說。今姑引孔穎達正義之說而試加以闡述。孔氏之言曰：周召、風之正經，固當爲首。自衞以下十有餘國，編次先後，舊無明說。蓋邶鄘衞土地旣廣，詩又早作，故以爲變風之首。平王東遷，王爵猶存，不可過後於諸侯，故次衞。鄭桓武夾輔平王，故次王。齊則異姓諸侯，又以太公之後，國土仍大，故次鄭。魏國雖小，經虞舜之舊封，有夏禹之遺化，故次齊。唐者、叔虞之後，故次魏。秦爲強國，故次唐。陳以三恪之尊，國無令主，故次秦。檜曹則國小而君奢，民勞而政僻，次之於末。豳者周公之事，次於衆國之後，非諸國之例。竊謂國風之次第，首二南而殿豳，說已詳前。其他十二國，依孔疏次第，可分衞王鄭爲一類，齊一類，魏唐秦爲又一類，陳一類，檜曹爲又一類。何以說之。蓋邶鄘衞承自殷之故都，其地文物，當西周之初，殆較豐鎬尤勝，武王封其弟康叔。大雅蕩之什有抑，乃衞武公自儆之詩。小雅桑扈之什有賓之初筵亦衞武公詩。楚語左史倚相有曰：衞武公倚几有誦訓之諫，宴居有師工之誦。又曰：史不失書，矇不失誦。則衞之有詩，胎息自西周，與雅頌舊什，最有淵源，故列以爲國風之始也。以王次衞，則以周之東遷，政教雖微，要之乃西周正統所垂也。以鄭次王者，周之東遷，晉鄭焉依；鄭之於王爲最親，其地密邇東都，其遷國也晚，亦尙有西周之遺緖焉。故當春秋初葉，國風開始，王人以外，衞鄭最居前列。如衞人賦碩人，許穆夫人賦載馳，鄭人賦清人，其事皆備載於左傳。故衞王鄭之風合爲一類也。

齊者、泱泱大國，表東海；又太公之後，於周最爲懿親，染周之風教亦深，爲又一類。魏唐

皆周初封國，其地近豳，周公曾居之，豳風所肇，必有影響。秦有岐豐之地，西周舊聲，猶有留存焉者，與魏唐當爲又一類。左傳記春秋列國卿大夫賦詩，始見於魯僖二十三年，晉公子重耳在秦賦河水，秦伯賦六月，秦晉兩國染濡於詩教之有素，此可徵矣。若據晉語：秦伯賦采菽，公子賦黍苗，秦伯又賦鳩飛，然後公子賦河水，秦伯賦六月，較之左氏所載，益見美富。可知當時秦晉賦詩，其事照映於一世，傳誦於後代，故爲秉筆之士所樂於稱道記述也。而秦風又皆國君之事，無閭巷之風；黃鳥之詠，明見於左傳。此皆秦人浸淫於西周詩教之證。餘則檜滅於鄭，曹近於衞，檜曹猶鄭衞之附庸也。凡此諸邦，苟其有詩，其言皆雅言，其樂亦雅樂也。此皆西周雅頌之遺聲，支流與裔，生於一本，實亦無以見其有所大相異。故余謂風亦猶雅，無大區別也。

十二國風中，惟陳較特出。陳乃舜後，列於三恪，似與周之教，稍見濶隔，不能如上舉衞王諸風關係之密切。漢書地理志：周武王封舜後嬀滿於陳，是爲胡公，妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀、用史巫，故其俗巫鬼。陳詩曰：坎其擊鼓，宛邱之下。無冬無夏，值其鷺羽。又曰：東門之枌，宛邱之栩，子仲之子，婆娑其下。此其風　鄭氏詩譜亦謂大姬好巫覡歌舞，民俗化之。昔人譏其說，謂文王后妃之德，化及南國；姬親孫女，乃開陳地數百年儆習乎。因怪朱子喜闢詩序，而於此獨加信用。竊謂蓋陳俗自如此，而說詩者妄以歸之大姬也。蓋陳在南方，其民信巫鬼，好戶外歌舞、多詠男女之事；與二南地望、分繫淮漢，以較河域諸夏，其風俗自爲相近。昔周公之所以特取於二南之歌以爲風詩者，正以其民俗好音樂、擅歌舞，多男女情悅之

辭，故采取以爲鄉樂之用。此十二國風中之陳，論其淵源，獨與二南最爲親接。又下乃有屈原之楚辭，其地望亦與二南爲近。鄭樵謂江漢之間，二南之地，詩之所起在此，屈宋多生江漢，其說是也，余別有楚辭地理考詳論之。今試尙論當時之風俗才性，西人所長在實際之政教，而文學風情，則得於南方之啓瀹者爲多。故十二國風中有陳，其事顯爲突出，其所詠固是南方之風土習俗；至其雅化而有詩，則或是由大姬之故。至於其他諸國無詩，則以其被受西周之文教本不深，固不爲王朝采詩之官足迹所未到也。

本此推論，知十二國風，其輕靈者遠承二南，莊重者遙師雅頌，皆自西周一脈相傳而下。惟其由頌而雅、而風，乃遞降而愈下、而益分。國風之作者，殆甚多仍是列國之卿大夫，薰陶於西周之文教傳統者猶深，其詩之創作與流行，仍多在上不在下；實不如朱子所想像，謂其多來自民間也。

然則十二國風何不卽止於陳，而顧以檜與曹承其後。竊謂宋儒之說於此或有可取。朱子詩集傳引程子曰：易剝之爲卦，諸陽消剝已盡，獨有上九一爻尙存，如碩大之果不見食，將有復生之理。陽無可盡，變於上則生於下。詩匪風下泉，所以居變風之終也。又引陳傅良之言曰：檜亡東周之始，曹亡春秋之終，聖人於變風之極，係之以思治之詩，以示循環之理，以言亂之可治，變之可正也。竊意檜之風凡四篇，終以匪風，其詩曰：誰將西歸，懷之好音；蓋傷王室之不復西也。此與王風首黍離，蓋皆閔周室之顚覆也。曹風亦四篇，終以下泉，其詩曰：愾我寤歎，念彼

周京。又曰：四國有王，郇伯勞之。此亦言王室之陵夷，而並傷霸業之不振也。蓋王室之東，所以有國風；而霸業之不振，斯國風亦將熄。宋儒以亂極思治說之，殆非無理。今雖不知究是何人定此十二國風之次序，要之以檜曹匪風下泉之詩終，則宜非無意而然。而觀於匪風下泉之詩，亦可見風詩之多出於當時列國君卿大夫士之手，仍多與當時政事有關。固不當謂風詩乃小夫賤隸、婦人女子之言，如鄭樵氏之說。而近人又輕以民間歌辭說之，則更見其無當也。

（一二）詩序

繼此乃可論詩序之可信與不可信。夫四家說詩，已各不同，毛氏一家之序，豈可盡信，然亦有不可盡棄不信者。蓋詩必出於有關係而作，此大體可信者。惟年遠代湮，每一詩必求其關係之云何，則難免於盡信。朱子詩集傳一意擺脫毛序，亦所謂齊固失之，楚亦未得也。馬端臨非之，其說曰：書序可廢，而詩序不可廢。雅頌之序可廢，而十五國風之序不可廢。蓋風之爲體、比興之辭多於敘述，風諭之意浮於指斥。有反復詠歎，聯章累句，而無一言敘作之之意者。黍離之序，以爲閔周室宮廟之顚覆，而其詩語不過慨歎禾黍之苗穗而已。此詩之不言所作，而賴序以明者也。今以文公詩傳考之，其指以爲男女淫佚奔誘而自作詩以序其事者，凡二十有四。如桑中、東門之墠、溱洧、東方之日、東門之池、東門之楊、月出，序以爲刺淫，而朱公以爲淫者所自作。如靜女、木瓜、采葛、丘中有麻、將仲子、遵大路、有女同車、山有扶蘇、蘀兮、狡童、褰裳、丰、風雨、子衿、揚之水、出其東門、野有蔓草，序本別指他事，而文公亦以爲淫者所自作。孔

子曰：思無邪。如文公之說，則雖詩辭之正者，亦必以邪視之。如木瓜，序以爲美齊桓，采葛爲懼讒，遵大路、風雨爲思君子，褰裳爲思見正，子衿爲刺學校廢，揚之水爲閔無臣，而文公俱指爲淫奔謔浪要約贈答之辭。左傳載列國聘享賦詩，固多斷章取義，然其大不倫者，亦以來譏誚。如鄭伯有賦鶉之奔奔，楚令尹子圍賦大明，及穆叔不拜肆夏，寗武子不拜彤弓之類是也。然鄭伯如晉，子展賦將仲子。鄭伯享趙孟，子太叔賦野有蔓草。鄭六卿餞韓宣子，子齹賦野有蔓草，子太叔賦褰裳，子游賦風雨，子旗賦有女同車，子柳賦蘀兮，此六詩、皆文公所斥以爲淫奔之人所作。然賦之者見善於叔向趙武韓起，不聞被譏。乃知鄭衞之詩，未嘗不施於燕享；而此六詩之旨意訓詁，不當如文公之說也。

今按馬氏之說，事證明晰，殆難否認。方玉潤詩經原始，謂鄭風大抵皆君臣朋友師弟子夫婦互相思慕之辭。其類淫詩者，僅將仲子及溱洧兩篇。然將仲子乃寓言、非眞情，卽使其眞，亦爲貞女謝男之辭。溱洧則刺淫，非淫者自作。又曰：邶詩皆忠臣智士孝子良朋棄婦義弟之所爲，中間淫亂之詩，僅靜女、新臺二篇，又刺淫之作，非淫奔者比。又曰：衞詩十篇，無一淫者。今按：史記樂書云：雅頌之音理而民正，鄭衞之曲動而心淫；雅頌鄭衞淫正之辨，其來久矣。論語不云乎，放鄭聲、鄭聲淫。然不當疑鄭風乃淫詩，並以爲卽淫者所自作。惟論語載孔子說詩：豈不爾思，室是遠爾，而曰不思而已矣，夫何遠之有。此實千古說詩之最得詩人意趣者。所以曰：詩三百、一言蔽之，曰思無邪。若如馬氏意，必謂三百首詩無一句一字不出於正思，此亦恐非孔

子之本意。而朱子必斷以爲淫詩，又斷以爲女悅男之言，則其誤顯然，誠宜如馬氏之譏。蓋朱子之誤，亦誤於相傳采詩之官之說而來。而於孔疏所謂詩人覽一國之意以爲己心，故一國之事繫此一人使言之；如此曉暢正大之說，反蔑棄而不用，此誠大賢用心亦復有失，不能復爲之諱也。

然則詩三百、徹頭徹尾皆成於當時之貴族階層。先在中央王室，流衍而及於列國君卿大夫之手。又其詩多於當時之政治場合中有其實際之應用。雖因於世運之隆汚，政局之治亂，而其詩之內容與風格、有不免隨之而爲變者；然要之詩之與政，雙方有其不可分離之關係。故詩三百在當時，被目爲王官之學；其傳及後世，被列爲五經之一，其主要意義乃在此。此則無論如何，所不當漫忽或否認之一重要事實也。

（一三）孔門之詩教

詩之與政，既有如此密切之關係，故在當時、政治之情勢變，而詩之內容及其使用之途徑與方式亦隨而變。此爲周代歷史上一至明顯之事實。下逮春秋中葉，政治情勢已與西周初年詩方興時大不同；而詩之爲變之途徑，亦不得不窮；而其時則詩三百之結集亦告完成，詩之發展遂以停止。此下儒家崛起，孔門教學以詩書爲兩大要典。然孔子論詩，實亦多非詩初興時周公創作之本義所在。孔子雖甚重禮樂，極推周公；然周公在西周初年制禮作樂時之情勢，至孔子時已全不存在。故孔子雖言自衞反魯而樂正，雅頌各得其所；然孔子亦隨於時宜，固不見有主張恢復周公時

雅頌使用之眞實意趣。僅曰：誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多、亦奚以爲。如是而已。是孔子之於詩，其備見於論語者，亦僅就春秋中期以下之實際情況，求其當時普通可行用者而言。至於西周初葉、周公創爲雅頌之一番特殊情勢與特殊意義，轉不見孔子對之特有所闡述。惟孔子平時則必稱道及此，故使後儒有所承述，此就前引漢儒之說而可證。而孔子論詩之主要用意則已不在此。論語編者、記孔子之言，亦以有關於孔子之一家言爲主。若孔子述古之語，則轉付闕如。豈有孔子平日教其弟子，乃盡於論語所見云云，而更無一語及於古史陳迹之闡釋乎？故知後來如莊周之徒，譏評孔門設教，乃謂其僅知先王之陳迹，而不知其所以迹，其說亦荒唐而不實也。

論語記孔子教其子伯魚，亦僅曰：不學詩，無以言。又曰：不爲周南召南，猶正牆面而立。可見孔子論詩，與周公之創作雅頌，用意已遠有距離。毋寧孔子之於詩，重視其對於私人道德心性之修養，乃更重於其在政治上之實際使用。故曰：小子何莫學於詩，詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。又曰：興於詩，立於禮，成於樂。又曰：詩三百、一言以蔽之曰：思無邪。又曰：關雎樂而不淫，哀而不傷。凡孔門論詩要旨，畢具於此矣。故詩至於孔門，遂成爲教育工具，而非政治工具。至少其教育的意義與價值更超於政治的意義與價值之上。此一變遷，亦論詩者所不可不知也。

至於就文學立場論詩，其事更遠起在後。即如屈原之創爲離騷，其動機亦起於政治。屈原之

有作，乃一本於其忠君愛國之心之誠之有所不得已，猶不失小雅怨刺遺風。在屈子心中，亦何嘗自居如後世一文人，旣不得意於政，乃求以文自見乎？純文學觀念之興起，其事遠在後。故謂詩經乃一文學總集，此仍屬後世人觀念，古人決無此想法也。

然詩經終不失爲中國最早一部文學書，不僅在文學史上有其不可否認之地位；抑且詩經本身之文學價值，亦將永不磨滅，永受後人之崇重。則因詩三百，本都是一種甚深美之文學作品也。惟周公運使此種深美之文學作品於政治，孔子又轉用之於教育，遂使後人不敢僅以文學目詩經。抑且循此以下，縱使其被認爲乃一項極精美之文學作品，亦必仍求其能與政教有關，亦必仍求其能對政教有用。此一要求，遂成爲此下中國文學史上一傳統觀念。而此項觀念，則正是汲源於詩三百。知乎此，則無怪詩經之永爲後代文人所仰慕師法，而奉以爲歷久不祧之文學鼻祖矣。

（一四）賦比興

今欲進而探求詩經之文學價值，則請就詩之賦比興三義而試略加闡述之。賦比興之說，亦始見於周官，周官以風賦比興雅頌爲六詩。毛傳本之，曰：詩有正義焉，一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。孔穎達正義云：風雅頌者，詩篇之異體；賦比興者，詩文之異辭。賦比興是詩之所用，風雅頌是詩之成形。用彼三事，成此三事，故同稱爲義。又曰：六義次第如此者，以詩之四始，以風爲先，風之所用，以賦比興爲之辭。故於風之下卽次賦比興，然後次以雅頌。雅頌亦以賦比興爲之。旣見賦比興於風之下，明雅頌亦同之。後人同遵其說，成伯璵手詩指

說云：賦比興是詩人制作之情，風雅頌是詩人所歌之用。卽猶孔疏之說也。

至論賦比興三者之辨，鄭氏曰：賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喩勸之。孔氏云：比云見今之失，取比類以言之，謂刺詩之比也。興云見今之美，取善事以勸之，謂美詩之興也。其實美刺俱有比興。又曰：詩皆用之於樂，言之者無罪。賦則直陳其事。於比興云不敢斥言，嫌於媚諛者，據其辭不指斥，若有嫌懼之意。其實作文之體、理自當然，非有所嫌懼也。

今按：周官言六詩，毛傳言六義，甚滋後儒聚訟，今惟當一本孔氏正義之說以爲定。蓋詩自分風雅頌三體，而詩人之用辭以達其作詩之旨意，則又可分賦比興三類以爲說也。詩之初興，惟有雅頌，體本近史；自今言之，此卽中國古代一種史詩也。欲知西周一代之史迹，惟有求之西周一代之詩篇，詩卽史也。故知詩體本宜以賦爲主，而時亦兼用比興者，孔氏曰：作文之體理自當爾，此言精美，可謂妙達詩人之意矣。蓋詩人之不僅直叙其事，而必以比興達之，此乃一種文學上之要求；而詩三百之所以得成其爲中國古代最深美之文學作品者，亦正爲其能用比興以遣辭。故孔氏謂作文之體，理自當爾，乃彌見其涵義深允也。成伯璵云：賦比興是詩人制作之情，風雅頌是詩人所歌之用。蓋必有得於詩人制作之情，乃始可以悟及於作文之體理自當爾之深意也。

詩爲中國遠古文學之鼻祖，其妙在能用比興；而此後中國文學繼起之妙者，亦莫不善用比興；此義後人發揮之者甚多。卽如朱子楚辭集注亦曰：楚人之詞，其寓情草木，託意男女，以極游

觀之適者，變風之流也。其叙事陳情，感今懷古，以不忘乎君臣之義者，變雅之類也。其語祀神歌舞之盛，則幾乎頌，而其變也又有甚焉。其爲賦、則如騷經首章之云也。比則香草器物之類也。興則託物興詞，初不取義，如九歌沅芷澧蘭，以興思公子而未敢言之屬也。朱子指陳楚辭之繼承詩經，正在其善用比興，可謂妙得文心矣。繼此以往，唐詩宋詞，苟其得臻於中國文學之上乘、得列爲中國文學之正宗者，幾乎無不善用比興，幾乎無不妙得詩三百所用比興之深情密旨；此事知者已多，可無論矣。抑且不僅於韻文爲然，即就中國此下之散文史論，凡散文作品之獲成爲文學正宗與上乘者，亦莫不用比興。舉其例尤顯著者，如莊周寓言，其外貌近賦，其內情亦比興也。朱子所謂幾乎頌而其變又有甚焉者，惟莊周之書最能躋此境界。蓋周書之寓言，其體則史，其用則詩，其辭若賦之直鋪，而其意則莫非比興之別有所指也。

循莊周之書而上推之，即孔子論語，其文情之妙者，亦莫不用比興。即如歲寒然後知松柏之後凋；子在川上，曰：逝者如斯夫，不捨晝夜；此亦用比興，故皆有詩意。讀者循此求之，論語遺辭之善用比興處，實有不勝枚舉者。凡此後中國散文，其獲臻於上乘之作，爲人視奉爲文章正宗者，實亦莫不有詩意；亦莫非由於善用比興而獲躋此境界也。

鄭氏言比興，誤在於每詩言之。如指某詩爲賦、某詩爲比是也。如此則將見詩之爲興者特少。鄭氏似不知賦比興之用法，即在詩句中亦隨處可見，當逐句說之，不必定舉詩之一首而總說之也。每一詩中，苟其不用比興，則幾乎不能成詩，亦可謂凡詩則莫不有比興。蓋每一詩皆賦也，不僅叙事是賦，言志亦是賦。而每詩於其所賦中，則莫不用比興。此孔疏所謂作文之體理自

當爾，所以爲特出之卓見也。

昔人曾擧詩三百中最妙者，謂莫如昔我往矣，楊柳依依，今我來思，雨雪霏霏之句。此兩句顯然是賦，然亦用比興。楊柳之依依，雨雪之霏霏，則莫非借以比興征人之心情也。抑且往則楊柳依依，來而雨雪霏霏；一往一來，風景懸隔，時光不留，歲月變異，則亦莫非比興征人之心情也。若作詩者僅以直鋪之賦言之，何不曰：昔我之往，時在初春，今我之來，已居深冬乎。然如此而情味索然矣。故無往而不見有比興者，詩也。又何可強作三分以爲說乎？

至論比興二者之分別，昔人亦多爭議。朱子曰：詩中說興處多近比，如關雎麟趾皆是興而兼比，然雖近比，其體却只是興。蓋朱子之意，謂若逐句看之，則關關雎鳩是比，麟之趾亦是比。若通其詩之全篇觀之，則又是興也。今按淮南子關雎興于鳥而君子美之，取其雌雄之不乘居也。鹿鳴興於獸而君子大之，取其得食而相呼也。此與朱子說可相通。而宋儒胡致堂極稱河南李仲蒙之說，謂其分賦比興三義最善。其言曰：叙物以言情謂之賦，情盡物也。索物以託情謂之比，情附物者也。觸物以起情謂之興，物動情者也。故物有剛柔緩急榮悴得失之不齊，則詩人之情性亦各有所寓。非先辨乎物，則不足以考情性。情性可考，然後可以明禮義而觀乎詩矣。竊謂此說尤可貴者，乃在不失中國傳統以性情說詩之要旨。可與上引成伯璵說謂賦比興是詩人制作之情者相發明。亦正以詩人之作，可以得人性情之眞之正，故周公創以用之於政治，孔子轉以用之於教育，而皆收莫大之效也。

然詩人之言性情，不直白言之，而必託於物起於物而言之者，此中尤有深義。竊謂詩三百之善用比興，正見中國古人性情之溫柔敦厚。凡後人所謂萬物一體、天人相應、民胞物與諸觀念，爲儒家所鄭重闡發者，其實在古詩人之比興中，早已透露其端倪矣。故中庸曰：鳶飛戾天，魚躍于淵，君子之道察乎天地。此見人心廣大，俯仰皆是。詩情卽哲理之所本，人心卽天意之所在。論語孔子曰：知者樂水，仁者樂山。此已明白開示藝術與道德，人文與自然最高合一之妙趣矣。下至佛家禪宗亦云：青青翠竹，鬱鬱黃花，盡見佛性；是亦此種心情之一脈相承而來者。而在古代思想中，道家有莊周，儒家有易，其所陳精義，尤多從觀物比興來。故知詩三百之多用比興，正見中國人心智中蘊此妙趣，有其甚深之根柢。故凡周情孔思，見爲深切之至而又自然之至者；凡其所陳，亦可謂皆從觀物比興來。故比興之義之在詩，抑不僅在詩，實當十分重視，尚不止如孔穎達所謂作文之體理自當爾而已也。

故賦比興三者，實不僅是作詩之方法，而乃詩人本領之根源所在也。此三者中，尤以興爲要。古人云：登高能賦，乃爲大夫；蓋登高必當有所興，有所興、自當卽所興以爲比而賦之。周官六詩之說，本不可爲典要；其說殆自孔子言詩可以興，可以觀而來。蓋觀於物，始有興。詩人有作、皆觀於物而起興。而讀詩者又因於詩人之所觀所賦而別有所興焉，此詩教之所以爲深至也。易大傳又有云：古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜；近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。易傳雖言哲理，然此實

一種詩人之心智性情也。類萬物之情者卽比，而通神明之德者則興也。學於詩而能觀能興，此詩之啓發人之性靈者所以爲深至，而孔子之言、所以尤爲抉發詩三百之最精義之深處所在。故詩之在六籍中，不僅與書禮通，亦復與易春秋相通。後世集部，宜乎難超其範圍耳。

（一五）淫奔詩與民間詩

既明於詩之賦比興之義，則朱子以國風鄭衞之詩爲多男女淫奔之辭，並謂此等淫奔之辭，多不出於男子之口，而出於女子之口者，其誤自不待辨。蓋朱子誤以比興爲直鋪之賦，則宜其有此疑也。皮錫瑞詩經通論論此極允愜，其言曰：朱子以詩之六義說楚詞，以託意男女爲變風之流，沅芷澧蘭、思公子而未敢言爲興。其於楚詞之託男女近於褻狎而不莊者，未嘗以男女淫邪解之。何獨於風詩之託男女近於褻狎而不莊者，必盡以男女淫邪解之乎？後世詩人得風人之遺者，非止楚詞。漢唐諸家近於比興者，陳沆詩比興箋已發明之。初唐四子託於男女者，何景明明月篇序已顯白之。古詩如傅毅孤竹、張衡同聲、繁欽同情、曹植美女，雖未知其於君臣朋友何所寄託，要之必非實言男女。唐詩如張籍君知妾有夫一篇，乃在幕中却李師道聘作，託於節婦而非節婦。朱慶餘洞房昨夜停紅燭一篇，乃登第後謝薦舉作，託於新嫁娘而非新嫁娘。卽如李商隱之無題，韓偓之香匳，解者亦以爲感慨身世，非言閨房。以及唐宋詩餘，溫飛卿之菩薩蠻，感士不遇。韋莊之菩薩蠻，留蜀思唐。馮延已之蝶戀花，忠愛纏綿。歐陽修之蝶戀花爲韓范作，張惠言詞選已明釋之。此皆詞近閨房，實非男女；言在此而意在彼，可謂之接迹風人者。不疑此而反疑風人，

豈非不知類乎？

皮氏此論，可謂深允。呂氏春秋晉人欲攻鄭，令叔向聘焉。子產爲之詩曰：子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，豈無他士。左昭十六年，餞韓宣子，子太叔賦褰裳。宣子曰：起在此，敢勤子至於他人。褰裳之詩，未必果是子產作。然比興之義，明白如此，又寧可必信朱子之所謂乃淫女之語其所私乎？惟皮氏又引漢書食貨志，謂男女有不得其所者，因相與歌詠，各言其傷，春秋之月，羣居者將散，行人振木鐸徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞于天子。又引何休公羊解詁，曰：男女有所怨恨，相從而歌，飢者歌其食，勞者歌其事。男年六十，女年五十，無子者，官衣食之，使之民間求詩。鄉移於邑，邑移於國，國以聞之天子。因謂據此二說，則國風實有民間男女之作。采詩之說，已辨在前。班何晚在東京之世，益出左傳王制後甚遠。彼自以漢之樂府采自民間而移以說國風，其誤不煩再辨。今皮氏謂作者爲民間男女，而其怨刺者不必皆男女淫邪之事；則又是另一種勉強游移之說，仍不可以不辨也。

蓋二南之與豳，其成詩遠在詩經結集之第一期。今所收二南之詩共二十五篇，其間容有采自江漢南國之民間歌謠，而由西周王朝卿士襲爲詩篇播之弦樂者；其時亦容可有采詩之事，而非遽有采詩之官之制度之設立。至於其他十二國風，其詩篇多半已入春秋，晚在詩經結集之第三期。卽謂西周一代曾有采詩之官之制度，下逮平王東遷，此項制度殆已不復存在。其時則王朝之尊嚴已失，斷不能再有以聞于天子之約束存在。故知班何之說，出之傳說想像，未可據以爲在當時實

有此制度也。

且縱退而言之，即謂十二國風中，其詩亦有出自民間者，此亦當下至於當時士之一階層而止。當春秋時，列國均已有士階層之興起，此一階層實是上附於卿大夫貴族階層，而非下屬於民間庶人階層者。今詩之編集，既明稱之曰國風，顯與民間歌謠有別，故謂此等詩篇，縱有出之當時士階層之手，亦不得便謂出自民間。況其所歌詠，本不爲男女淫邪之事，而別有其所怨刺乎。故知近人盛稱鄭樵、朱熹，必以後起民間文學觀念說詩，實多見其扞格而難通也。

然則詩經三百首，雖其結集時期有不同，雖國風起於春秋、其性質與西周初年之雅頌有別，要之同爲出於其時王朝與列國卿大夫之手，最下當止於士之一階層。要之爲當時社會上層之產物，與當時政府有關，不得以民間歌謠與近人所謂平民文學之觀念相比附，此則斷斷然者。尚論中國文學史之起源，此一特殊之點，尤當深切注意，不可忽也。

今再證之於左傳，如僖二十八年，聽輿人之誦曰：原田每每，舍其舊而新是謀。襄三十年，輿人誦之曰：取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之，孰殺子產，吾其與之。及三年，又誦之曰：我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之；子產而死，誰其嗣之。此皆出輿人，傳文僅稱曰誦，不言賦詩也。又如宣二年，城者謳曰：睅其目，皤其腹，棄甲而復。于思于思，棄甲復來。襄十七年，築者謳曰：澤門之晳，與興我役；邑中之黔，實慰我心。此則僅稱謳，亦不言賦詩。此即前引孔穎達所謂謳歌與詩詠之辨也。又如隱元年，公入而賦，大隧之中，其樂也融融。姜出而

賦，大隧之外，其樂也泄泄。僖五年，退而賦曰：狐裘尨茸，一國三公，吾誰適從。此則明出乎君后卿臣當時貴族階級之口，然傳文亦僅稱曰賦，不遽以爲所賦之是詩。必如衞人賦碩人，鄭人賦清人之例，其所賦乃始列入今詩三百首之列。而如上引輿人之誦，城築人之謳，與夫鄭伯母子與晉士蔿之所賦，雖見於傳文，固未嘗得入詩三百之列。又旁證之於國語，晉語有優施之歌，又惠公時有輿人之誦，又有國人之誦，當時又有童謠，如檿弧箕服，丙之晨，鸜鵒來巢；其辭皆備載於內外傳，然皆不目爲詩，不入於詩三百之數。縱使其辭亦復經人之潤飾，然在當時不以入於詩列，則其事顯然。論詩者試就此思之，自知當時所得目之爲詩者，固自有其繩尺、標準，不得徑與里巷歌謠，甚至男女淫奔，隨口吟呼，一概而等視之。此又不可不爲之鄭重辨別也。

（一六）中國文學史上之雅俗問題

何以於此必鄭重而辨別之，蓋又連帶涉及另一問題，此即以下中國文學史上極有影響之所謂雅俗問題是也。劉向說苑：鄂君汎舟於新波之中，榜枻越人擁楫而歌。歌辭曰：濫兮抃草，濫予昌枑，澤予昌州，州𩜱州焉乎，秦胥胥縵予乎，昭澶秦踰、滲惿隨河湖。鄂君曰：吾不知越歌，子試爲我楚說之。於是乃召越譯，乃楚說之。曰：今夕何夕兮，搴中洲流。今日何日兮，得與王子同舟。蒙羞被好兮，不訾詬恥。心幾頑而不絕兮，知得王子。山有木兮木有枝，心說君兮君不知。於是鄂君乃揄脩袂，行而擁之，舉繡被而覆之。說苑此一故事，厥爲中國文學史上所謂雅俗問題

一最基本、最適切之說明。方西周初興，封建一統的新王朝雖創立，而因疆境之遼濶，其各地方言，紛歧隔絕之情狀，殆難想像。所賴以爲當時政教統一之助者，惟文字之力爲大。而周公又憑藉於滲透以音樂歌唱而爲文字之傳播。故西周初年詩之爲用，不論在當時政治上，乃至在此下中國文化歷史上，其影響所及，皆遠較其同時存在之書之功用爲尤深宏而廣大。故縱謂中國五經，其影響後世最大者，當首推詩經，此語亦決不爲過。惟既謂之詩，則自當與謳歌有分別，上引孔穎達疏已言之。即就關雎二南言，江漢之區，固可謂是中國古代詩篇之最先發源地區、或活躍地區，然周召之取風焉以爲二南之詩者，固不僅采其聲歌，尤必改鑄其文辭。今傳二南二十五篇，或部份酌取南人之歌意，或部分全襲南人之歌句；然至少必經一番文字雅譯工夫，然後乃能獲得當時全國各地之普遍共喻，而後始具有文學的價值。此則一經思索，即可想像得之。故今人所謂民間歌、或俗文學等新觀念，在近人論文學，固不妨高抬其聲價，以爲惟此乃爲文學之眞源。然如說苑所舉，此榜枻越人之擁楫而歌，歌辭縱妙，苟非越譯而楚說之，試問又何能入鄂君之心、而獲其共喻耶。實則如今夕何夕云云，所謂楚說之者，已是一種雅譯；不僅楚人喻之，即凡屬雅歌詩所傳播之區域，亦無不喻。即如屈原楚辭，雖篇中多用楚語，其實亦已雅化，故能成爲中國文學史上之一偉大作品。若使西周以來數百年間，楚人不被雅化、仍以俗謳自閉，則屈原之所爲，亦僅以楚人作楚歌，亦將如此榜枻越人然。土音俗謳，終限於地方性，決不能廣播及於他方；更何論傳之後世之久遠。詩三百之產生，距今已踰兩千五百年乃至三千年之久；然使近代一

初中小學生、粗識文字，此三百首中為彼所能曉喻者，殆亦不少。如云：一日不見，如三秋兮。如云：有子七人，莫慰母心。如云：日之夕兮，牛羊下來。如云：碩鼠碩鼠，毋食我黍。一部詩經中，此類不勝枚舉；豈非如今一小學生，只略識文字，一經指點，便可瞭然乎？此三百首詩句之所以能平易明白如此，則正為有文字之雅化，而仍滋今人之誤會，乃謂此皆當時之民歌耳，此皆當時流行各地之一套通俗歌辭耳；不悟若不經文字雅化工夫，各地民歌、即限於各地之地方性，何能臻此平易明白。說苑所舉越人之歌，正是一好例。乃近人妄謂此等詩句、即是古人之白話詩。若果如此，爾雅一書便可不作，揚子雲方言之類，盡屬無聊。各地白話，便已是文學上乘，而文字雅化，轉成縛障；苟稍治中國文學與中國史者，豈肯承認此說乎？

即在中國之古代，語言文字，早已分途；語言附着於土俗，文字方臻於大雅。文學作品，則必仗雅化之文字為媒介、為工具，斷無即憑語言可以直接成為文學之事。如必謂古詩即當時之社會民歌，民間俗曲，則如關關雎鳩，在河之洲；此一洲字，究是文字、抑語言乎？縱謂此洲字乃本當時南國土語，然在後世，此一土語、亦久已失傳，故毛氏之傳曰：水中可居者曰洲。此見在漢時，苟說水中可居，則人人共喻；若只說一洲字，則未必人人能曉，因此必煩為之作注。又如蔽芾甘棠，勿翦勿伐，召伯所茇。鄭箋云：茇、草舍也。此一茇字，又豈歌者之土語乎？抑詩人之用字乎？詩三百、推此類以求之，其性質亦居可見。又若謂：今時無此語，即此文字已死，已死之文字、即不當再入文學。然則凡求成為文學作品者，豈必皆人人共喻，不須有注而後可乎？

則試問今人若再爲此二詩，此在河之洲、召伯所茇二語，又當如何改作？若肯經此烹鍊，便知苟不雅化，即難成語。即中國今日之語言，亦已久經文字雅化之陶洗而來也。又且古人土語，豈出口盡爲四言，整齊劃一，如關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑之類乎？又豈古人文字技能之訓練，敎育程度之普及，遠勝後代；而謂此十二國風皆采自民間誰何男女直心出口之所歌乎。故知詩經之得爲中國文學史上之不祧遠祖，永爲後人所尊奉，斷不可不認必有一番文字雅化之工夫。而近人偏欲以俗文學白話詩說之，一涉雅字，便感蹙額病心、深滋不樂。此後有所謂新文學者我不知，若抱此態度而研治中國已往之文學史，我見其必扞格而難通；即開始對此三百首詩，亦便見其將無法可通也。

在中國亦非無俗文學。惟俗文學之在中國，其發展則較遲、較後起。此乃由於中國文字之獨特性、及中國立國形態與其歷史傳統之獨特性，而使中國文學之發展，亦有其獨特之途徑。抑且中國之有俗文學，在其開始之際、即已孕育於極濃厚之雅文學傳統之內，而多吸收有雅文學之舊產。故在中國，乃由雅文學而發展出俗文學者，乃以雅文學爲淵源、而以俗文學爲分流，乃以雅文學爲根幹、而以俗文學爲枝條者。換言之、在中國後起之方言白話中，早已浸染有不少之雅言成分爲其主要之骨幹。由文學史之發展言，乃非由白話形成爲文言，實乃由文言而形成爲白話者。不論今日中國各地之白話、其中包孕有極多之文言成分，即就宋元時代之白話文學言，其中豈非早已包孕有許多自古相傳之文言成分乎。由此言之，則在中國文學史上，不僅文言先起，白

話晚出；而且文言文學易於推廣、因亦易於持久，而白話文學則終以限於地域而轉易死亡。故近人讀宋元白話作品，反覺艱深難曉；轉不如讀古詩三百首之更易瞭解。此豈非關於雅俗得失一至易曉瞭之明證乎？

（一七）中國文學上之原始特點

中國文學史上此一特徵荀已把握，則知詩經三百首，大體乃成於當時之貴族上層，卽少數獲有文字教育修養者之手。此卽荀子所謂：越人安越，楚人安楚，君子安雅。謂之楚人、越人者，指民間言。謂之君子，則指上層貴族士大夫言。而文學必經雅化，必出於上層貴族士大夫君子之手；其事易見，自無可疑。而詩三百之所以終爲古代王官之學，與實際政治結有不解緣之來歷，亦可不煩辨難而論定。中國古代學術，自王官學轉而爲百家言。故此詩經三百首亦自周公之以政治意義爲主者，轉變至於孔子、而遂成爲以教育意義爲主。此一演變，亦本篇特所發揮。竊謂一經指出，事亦易明，可不煩更有所申述也。

然則中國文學開始，乃由一種實際社會應用之需要而來，乃必與當時之政治敎化有關聯。此一傳統，影響及於後來文學之繼起，因此中國文學史上之純文學觀念乃出現特遲。抑且文學正統，必以有關人羣、有關政敎、有關實際應用與事效者爲主；因此凡屬如神話、小說、戲劇之類，在中國文學史上均屬後起，且均不被目爲文學之正統。此乃研治中國文學史者所必需注意之

大綱領、大節目，此乃不爭之事實。抑且不獨文學爲然，卽藝術與音樂亦莫不然，甚至如哲學思想乃亦復然；一切興起，皆與民生實用相關。此乃我中華民族歷史文化體系如此，固非文學一項爲獨然也。故凡硏治文學史者，必聯屬於此民族之全史而硏治之，必聯屬於此民族文化之全體系：必於瞭解此民族之全史進程及其文化之全體系所關而硏治之。必求能着眼於此民族全史之文化大體系之特有貌相，與其特有精神；乃可把握此民族之個性與特點，而後對於其全部文學史過程乃能有眞知灼見，以確實發揮其獨特內在之眞相。而豈捃摭其他民族之不同進展，皮毛比附，或爲出主入奴之偏見，以輕肆譏彈者之所能勝任乎？

然則詩三百雖爲中國人歷古以來所傳誦，雖自古迄今經學諸儒以及詩文詞曲諸大家、對此三百首之探討發掘，已甚精卓。論其著述，汗牛不能載，充棟不能盡。而繼今以往，因於新觀點、而生新問題，賡續鑽硏，實大有餘地可容。本篇所陳，亦僅爲之作一種發凡起例而已。粗疏忽略，未精未盡處，則敬以俟諸來者。區區之意，固非於近人論詩，好尋瑕釁而多此指摘也。

此稿成於民國四十九年，刊載於新亞學報。

缺 页

西周書文體辨

今文尚書周書二十篇，大體皆史官記言之作，偶亦有記事記言錯雜相承者，要以記言爲主。故歷古相傳，皆言事爲春秋，言爲尚書。大體言之，似古代史體，記言發展在前，記事發展較後，而所謂記言者，亦僅摘要記述當時某人對某事所言之大旨。似乎在史官載筆者之心中，尚未有如後世綴文造論之意想，必將所記之言，修飾鎔鑄，前後貫串，獨立爲篇，自成一文。必曰如是爲誥，如是爲誓，體裁各別。而其先固不如是，記言則僅是記言，此乃古人之樸，文運未興，篇章之觀念，胥有待於後起。則在當時人觀念中，尚無有所謂文，更不論有所謂史也。

因此尚書記言，多更端別起。雖前後之間，亦自有條貫，然往往將一番話，分作幾段說。若以後世文章家目光繩之，實未成爲一篇獨立完整之文章也。

即如牧誓，若用後世文章家所謂誓文之體製觀念懸測之，應是武王軍於牧野，臨戰誓衆，而

特寫此一篇誓師文，或宣言書。而牧誓本文實不如此。開首云：時甲子昧爽，王朝至於商郊牧野，乃誓。此數語屬記事，非誓文。下乃曰：王左杖黃鉞，右秉白旄以麾，曰：逖矣西土之人。至此六字，似爲誓師文之開場白，此下則應爲誓師之全文，而牧誓本文顧不然。承之曰『王曰嗟』云云，又繼之以『王曰』云云，此顯是當時記者摘要記錄武王當時誓師之言，而分作兩段記錄之，並非有意就武王所說，而特爲綴成一篇誓師文告也。

故讀尙書牧誓者，當知此乃當時史官對武王牧野誓師之一篇記載，而所記則言爲主，事爲副，並非武王在牧野誓師，先製一篇誓師文而由史官錄存之，亦非由史臣於事後代擬此一篇誓師文。此辨極關重要，必明於此，乃可以討論古代官史之體製也。

其次請言金縢。武王有疾，周公欲以身代。開首云：既克商，二年，王有疾，乃敍其事之緣起。史乃册祝曰云云，記周公告神之辭。下自乃卜三龜至王翼日乃瘳，乃記卜吉及武王疾瘳。下自武王旣喪以下，記周公避流言居東，及成王迎歸之事。則此篇雖以周公有册祝之辭藏於金縢之匱而名篇，然其體製固仍是當時史官之一篇記載。雖篇中記事記言錯雜相仍，而要以記言爲主。然亦非專限於記錄周公此一篇祝文。此則古史體製如是，不當以後人之觀念爲衡量者。

今考書序云：周公作金縢，此說已大誤。孫星衍尙書今古文注疏乃謂：此篇經文當止於王翼日乃瘳，或史臣附記其事，亦止於王亦未敢誚公也。其秋大熟以下，考之書序，有成王告周公作薄姑，則是其逸文，後人見其詞有以啓金縢之書，乃以屬於金縢耳。孫氏此說。實陷於以後代人

情事與後代人作文著史之觀念逆測前代。不知當西周初年，固尚無如後世某人特作某文之觀念與風習也。僅於詩或偶有作者姓名之傳述，如本篇言公乃爲詩以貽王，名之曰鴟鴞是也。於書則絕無作者主名可以確指。當時史臣記言，亦僅以記言爲主，仍非有作爲一文之觀念存其心中。故知謂周公作金縢成王作薄姑者，皆誤也。魏源詩古微乃曰：正風正雅，皆惟召公媲周公，無他人之什，矧周頌乎？故召公以後無頌。此魏氏謂雅頌皆作於周召二公也。今不論其言信否，要之詩書爲體不同，詩可以有作者之主名，而書則無之，此所當分別而論也。

其次言大誥。周公東征，大誥天下，然此亦非一篇完整之誥文，故開首以王若曰發端，下文連用王曰凡三次，則仍是與牧誓同例，亦是史官撮要記錄當時此一番言辭而又分作幾段敍述之。雖題曰大誥，並非一篇誥文，猶之題曰牧誓，亦非一篇誓文也。

其次言康誥。開首惟三月，哉生魄云云，述緣起也。王若曰以下，乃爲誥辭。然此文王若曰一節，繼之以王曰嗚呼凡四節，又繼之以王曰凡五節，又連用王曰嗚呼凡兩節，又繼之以王若曰一節結尾。若以後世文章家體製觀念繩律之，則此篇仍只是一種記言之體，仍非一篇誥文。而所謂記言，亦仍是分段記錄，將一番話分成幾段寫，並非有意將別人話代爲融鑄成篇，如後世記言者之所爲也。

又次言酒誥。此篇以王若曰發端，下文連用王曰凡四次。則仍與康誥同例。

又次言梓材。魏源書古微論之曰：此篇上半，爲君戒臣之詞，篇末又爲臣誥君之語，首尾不

屬。因謂康誥酒誥梓材三篇同序，且伏生大傳以梓材爲命伯禽之書，則康誥篇首，乃三篇之總序，故言宏大誥治，非專誥康叔一人也。今王惟曰以下，遂以告諸侯者轉告於成王，此乃通康誥酒誥三篇而總結之，與康誥敍首相爲終始。是時，成王立於上，康叔伯禽拜於下，周公立於旁，五服諸侯環而觀聽者千百計，周公誥康叔伯禽，而普告侯甸男邦采衞，且幷誥成王，而當日宏大誥治之誼始著。魏氏此說，根據伏生尚書大傳，推闡發揮，情景逼眞。若其言而信，則西周書乃出當時史臣記言，附以記事，正可資以爲證矣。

又次言召誥。開首惟二月既望，越六日乙未云云，記事述緣起。下文太保入錫周公，曰：拜手稽首云云，爲誥辭之發端。而此下嗚呼皇天上帝以下，乃屢用嗚呼引端。最後又曰拜手稽首曰云云，則全篇仍是一種當時史官記言之體。其用嗚呼字，猶如用曰字，康誥屢用王曰嗚呼字，正可同例視之。此因當時人尚不知連篇累牘融鑄成一整篇文字，故逐段以曰字嗚呼字更端也。

其次再言洛誥。開首周公拜手稽首曰，下繼以王拜手稽首曰，再繼以周公曰，又公曰，又繼以王若曰，又連稱三王曰，再繼以周公拜手稽首曰，然後再繼以戊辰，王在新邑云云，則此篇仍是記事記言錯雜相承，仍非一篇獨立完整之誥文也。

又次言多士。惟三月，周公初於新邑洛，用告商王士，此乃記事，述緣起。下文王若曰以下，應爲誥辭，然下文又屢用王若曰一次，又用王曰四次，則仍是記言，非誥文。又仍是分段記言，非有意將所記之言，融鑄成一整篇文字也。

次言無逸。此篇自首迄尾，乃周公戒成王語。孔穎達正義云：周公作書以戒成王，使無逸。蔡沈集傳云：成王初政，周公作是書以訓之。則後人皆謂此篇乃周公作。然讀無逸本文，開首周公曰，嗚呼，則仍是史官記周公言。若周公自作書戒成王，豈有自稱周公曰，又先自用嗚呼字作歎息開端之理。此文下凡六用周公曰嗚呼字，蔡沈曰：是篇凡七更端，周公皆以嗚呼發之，深嗟永歎，其意深遠矣。此仍以後世文章家觀念推說古書，謂周公如此作文，用意深遠，其然，豈其然乎？

又次言君奭。此篇以周公若曰開首，次用嗚呼字，又次用公曰凡五次，又用嗚呼字，又用公曰凡兩次。則仍是記言之體。孔穎達正義謂史敍其事作君奭之篇是也。

又次言多方。開首惟五月，丁亥，王來自奄，記事，述緣起。下文周公曰，王若曰，是周公以王命告四方也。然下文又連用嗚呼王若曰一次，王曰嗚呼二次，王曰又曰各一次。孔穎達正義曰：王誥已終，又起別端，故更稱王，又復言曰，以序云成王在豐誥庶邦，則此篇是王親誥之辭，又稱王曰者是也。其有周公稱王告者，則上云周公曰王若曰是也。又曰嗚呼王若曰是也。顧氏云：又曰者，是王又復言曰也。是孔氏認此篇有周公代成王誥之辭，又有成王親誥之辭，其實未然也。蔡沈集傳引呂氏曰：又曰二字，所以形容周公之惓惓斯民，會已畢而猶有餘情，誥已終而猶有餘語，顧盼之光，猶曄然溢於簡册，斯得之矣。

蔡傳又引呂氏曰：先曰周公曰，而復曰王曰者，明周公傳王命，而非周公之命也。周公之命

誥，終於此篇，故發例於此，以見大誥諸篇，凡稱王曰者，無非周公傳成王之命也。又嗚呼王若曰，呂氏說之曰，周公先自歎息，而始宣布成王之誥告，以見周公未嘗稱王也。此篇之始，周公曰王若曰，複語相承，書無此體也。至於此章，先嗚呼而後王若曰，書亦無此體也。周公居聖人之變，史官豫憂來世傳疑襲誤，蓋有竊之爲口實矣。故於周公誥命終篇，發新例二，著周公實未嘗稱王，所以別嫌明微，而謹萬世之防也。今按：孫星衍尙書今古文注疏云：大誥王若曰，鄭謂王卽周公，今此以周公冠成王之上，與攝政前之大誥異，與歸政後之多士同，此凱還作誥，當稱王命，而其詞實出周公，故書法如此。今按：宋儒必辨周公未嘗攝政稱王，此層暫可不論。而要之尙書誥命，皆當時史臣記載一時朝會之言，則蔡引呂氏之說，實最得尙書文體之眞相。至嗚呼王若曰之語，正見古人記事行文之樸，抑使三千年後人讀之，當時聲情活現紙上，是已可値欣賞矣。若必謂當時史臣寓有別嫌明微之深意，則未免曲說深解，未可爲信耳。

又次言立政。此篇以周公若曰開首，下用周公曰嗚呼一次，續用嗚呼字四次，又用周公若曰結尾。蔡沈曰：此篇周公所作，而記之者周史也。夫既曰記之者周史，何以又謂周公所作乎？若曰論語孔子所作，而其門弟子記之，可乎？此仍是以後世文章必具著作人之主名之觀念繩古人，則宜其無當矣。然誠使無孔子，又何來有論語？故自戰國末季呂氏賓客著書，迄於漢亡，如荀慈明之徒，亦卽以大雅述文王爲周公詩。蓋此乃周公之制作，此猶謂孔子作春秋，却仍不得與後世文章著作相提竝論。抑且雅頌可以謂周公召公作，而仍不得謂某誥某書由周公召公作，此又是詩書

體製有辨，不得不分別也。

次言顧命康王之誥。此亦記事記言錯雜相承，而以記言爲主也。所以謂其以記言爲主者，卽據題而可見。惟顧命之篇，多陳喪禮，劉知幾謂其爲例不純。劉氏之言是也。西周書實皆以記言爲主，附以記事。惟記禮復與記事有辨。或顧命時代較後，文體已略有變，此後凡記禮者亦稱書，其或於此爲權輿乎。今已無可詳論。要之尙書主記言，則無可疑者。

又次言呂刑。開首惟呂命，王享國百年，耄荒，此記事述緣起。下以王曰發端，又續用王曰嗟，王曰嗚呼，王曰吁，王曰嗚呼，凡四更端，又續用王曰嗚呼作結。

又次言文侯之命。以王若曰開端，其下用嗚呼字，又用曰字，復用嗚呼字，再用王曰字，則此篇仍是史臣記言之體也。若曰王作策書命文侯，而史錄爲篇，則徑依命辭錄而存之可矣，豈當時所謂命辭者，卽作王若曰王曰云云耶？則此等命辭，實亦是一種史官之記錄，故卽以第三者口脗出之也。

又按：文侯之命，據司馬遷史記，乃東周襄王時書，據鄭玄乃平王時書，然亦已在周東遷後，已入春秋，而其書體例亦與上引西周諸書相類，是周書首自武王牧誓，下迄東周春秋時文侯之命，前後緜歷逾三百年，不論其爲誓爲誥，爲訓爲命，而文體均同，要之爲史臣之記言。而其記言之體，又均分段分節，每以曰字嗚呼引端更起，不似後世正式作爲一文，必前後貫串，一氣呵成。而曰誓曰誥，曰訓曰命，其行文造體，又必各有不同也。

然亦有與此不類者，如費誓與秦誓，兩文皆以公曰嗟開端，而此下卽通體成篇，一貫而下，不復更端用公曰字或嗚呼字。據書序：費誓乃伯禽征徐夷作，尙遠在成王時，何以文體獨異，乃前不與牧誓相似，後不與文侯之命相類，此可疑也。秦誓在秦穆公時，其時代與文侯之命相距不遠，何以又文體忽變，且此書可疑處尙多，故知此兩篇乃同出後人僞造晚出也。

又按：鄭玄以費誓編呂刑前，僞孔以費誓列文侯之命後，二說相較，當以僞孔爲是。僞孔傳曰：諸侯之事而連帝王，孔子序書，以魯有治戎征討之備，秦有悔過自誓之戒，足爲世法，故錄以爲王事，猶詩錄商魯之頌。是僞孔已疑費誓秦誓何以得列尙書，惟不敢謂此兩篇乃後人加入，故如是婉曲說之耳。

又次有洪範。洪範乃戰國末年晚出僞書，古今人已多疑者。今專就其文體論，亦可證其僞而無疑矣。此篇前記武王問，下承箕子答，此與誓誥訓命皆不類，可疑一也。且箕子之答，首卽列擧九疇之綱，下乃逐目詳說，如此條理備密，早非當時說話之記錄，而成爲一篇特撰之文章矣。然則豈箕子退而爲文，而周之史臣錄而存之乎？抑當時史臣據箕子當時之對，而爲之整比條理以成此一篇乎？此篇開首惟十有三祀，王訪於箕子，僞孔傳：商曰祀，箕子稱祀，不忘本。孔穎達正義曰：此篇箕子所作。又曰：是箕子自作明矣。又曰：此經文旨，異於餘篇，非直問答而已。不是史官敍述，必是箕子旣對武王之問，退而自撰其事。蓋就文體言，洪範之異於西周書其他諸篇，昔人早已知之。惟不敢徑斥其爲僞，此自是古今人讀書意態不同。今所以決知其僞者，當知

有所問答，退而撰文，此等事，卽下至孔子時，尙所未有。今就文學史演進之觀念言，知洪範決不爲箕子所自撰。而當時史官記言，其爲體亦決不如此。又左傳多引洪範，而稱商書，則在先秦時，本不列此篇於西周諸書間也。苟使有熟辨於文體之君子，就我上之所學而兩兩比觀之，則洪範之爲晚出僞書，正可專就此一端而定爾。

今試再以周書之文體爲基準，而反觀虞夏之書，則更見有大不同者。如堯典曰若稽古帝堯，此顯是後人追記之辭。鄭玄以稽古爲同天，亦是悟其爲例不純，而強說之也。蔡沈又謂周書越若來三月亦此例，其實仍非是。又如舜生三十徵庸，三十在位，五十載陟方乃死。此乃總敍始終之辭，亦周書所未有也。朱子曰：堯典自說堯一代爲治之次序，舜典亦是見一代政治之始終。此亦與周書之專爲某時某事記言而作者大異。蓋堯典成篇，乃包括堯舜二帝，綜述其兩朝前後大政大績，此等文體，顯較周書遠爲進步。粗略言之，一是記言，一是作文，並是作史，固已遠爲不侔矣。若使周代史官知有如此作文之法，有如此寫史之體，則何不爲文武兩王亦有一番綜合之敍述乎？何不於周公生平，及其制禮作樂之大綱大節而亦有所記載乎？誠有能熟辨於文體之君子，就於虞書與周書而兩兩比觀之，其文體之不同，固當爲虞書先成而周書後出乎？抑當先有周書，乃始演進而成虞書之體製乎？亦可不待煩言而定其先後也。

其次如臯陶益稷謨。亦以曰若稽古發端，則仍是後代人追記之辭。蔡沈曰：典謨皆稱稽古，而所記則異。典主記事，故堯舜皆載其實，謨主記言，故禹臯陶則載其謨。又引林氏曰：虞史旣

述二典，其所載有未備者，於是又敍其君臣之間嘉言善政，以為臯陶謨益稷，所以備二典之未備。就上引二氏之說觀之，可見臯陶益稷兩篇，特以承續堯舜二典，而補充陳述。故必綜合二典二謨而幷觀之，乃始可以備見堯舜二帝當時君明臣良，以蔚成此一代之治之大體。然則此等撰述，乃不僅止於作文，抑且進於寫史。而此種史法，則顯非西周史臣乃至平王東遷後之史臣所能想像夢見也。抑且臯陶謨益稷所載，雖亦記言之體，而仍與西周書為例不同。蓋西周諸書，所記皆關於某一時某一事之語，而臯陶謨益稷則不然。豈當有虞之時，一切治功均已告成，舜禹臯陶夔始集合一堂，交拜交語，賡歌迭唱，若為此時之君明臣良，蔚成一代之治者，作一大結筆。讀者若細細誦繹，便知非出當時史筆，即本篇作者，亦已明白交代謂粵若稽古矣。劉知幾史通有云：史之為道，其流有二。書事記言，出自當時之簡，勒成刪定，歸於後來之筆。（史官建置篇）竊謂西周諸書，皆劉氏所謂書事記言，出自當時之簡也。而虞書二典二謨，則顯然為勒成刪定，歸於後來之筆矣。既非出自當時，則其為後人偽託，自可即據文體而定耳。

其次如夏書之禹貢，其體益不類。孔潁達正義曰：堯舜之典，多陳行事之狀，其言寡矣。禹貢即全非君言，準之後代，不應入書。此亦知禹貢文體可疑也。孔氏又曰：此篇史述時事，非是應對言語，當是水土既治，史即錄此篇，其初必在虞書之內。蓋夏史抽入夏書，或仲尼始退其第，事不可知。此又言禹貢編製在夏書之可疑也。劉知幾史通亦曰：書所以宣王道之正義，發話言於臣下，故其所載，皆典謨訓誥誓命之文。至如堯舜二典，直序人事，禹貢一篇，惟言地理，

洪範總述災祥，顧命都陳喪禮，玆亦爲例不純者也。（六家篇）劉氏所擧，其實皆可疑，已逐篇分別論之。惟顧命或是文體稍後，較前有變，故敍事稍詳，然要之顧命仍是以記載成王臨崩之發命爲主，不當與二典禹貢洪範相提並論。實則禹貢必爲戰國末季之晚出書，其證多矣，今卽專證之於文體，而亦見其必屬晚出。若遠在虞夏時，史臣已能將平水土，定貢賦，一代大政，綜而述之，此乃所謂大史筆，文體進步旣已達此境界，何以後之史臣，乃絕無嗣響。抑豈自禹以迄周公，一千五百年，更無大政可述乎？抑秉筆之人，盡屬庸下，更不能有此才力識趣乎？

蓋二典之與禹貢，顯爲史文之甚進步者，其體製略近於史漢之有八書與十志，而西周書諸篇，大體皆限於記言，尚未能臻於本紀列傳之例。豈有當二千年前，文運已如此猛進，而厥後二千年，又如此滯遲而不前，且又如此其墮退而落後乎？則虞夏書之顯屬晚出，可卽此一端而論定矣。

甘誓湯誓，以文體言，亦皆與牧誓不同，而轉與秦誓相似，此亦可疑也。

盤庚之篇，史遷謂：盤庚崩，弟小辛立，殷復衰，百姓思盤庚，乃作盤庚三篇。是謂盤庚之書作於盤庚之身後，乃當時百姓追思所作，此已與虞夏書粵若稽古之事相類。而非如周書之出於當時史臣之載筆矣。惟鄭康成則謂上篇是盤庚爲臣時事，下篇是盤庚爲君時事。孔潁達正義云：中上兩篇未遷時事，下篇既遷後事。魏源書古微有辨曰：上篇率籲衆慼出矢言以下，至底綏四方以上，皆敍殷人不願遷之詞，非誥語也。自盤庚斅於民以下，始敍盤庚之誥，商書言其如台者四

，史記有其三，而皆改曰其奈何，此皆不顧遷者之言。謂先王祖乙去相來邢，重我民生，無盡虔劉於水，曾稽之卜，曰：河水無能如我何也。次篇新邑，殷也。盤庚詞也，首篇新邑，邢也，殷民詞也。不然，中篇方云盤庚作，維涉河以民遷，下篇方云：盤庚既遷，豈有首篇未遷之始，即云玆新邑，曰：既爰宅於玆乎？豈有盤庚未斆於民，未命衆悉至庭之前，而於宮中無人之地自出矢言乎？今按：魏氏之言辨矣，而此三篇，要仍有可疑者。如上篇起首即曰盤庚遷於殷，民不適有居。此無論如鄭說如孔劉說，皆若有不辭之嫌。又如中篇，殷降大虐，鄭康成曰：殷者，將遷於殷，先正其號名。說更牽強。然若謂已遷，篇中何又云今予將試以汝遷乎？則孔說中上兩篇爲未遷時事，允矣。既兩篇同屬未遷時事，何以又分寫成兩番誥語，蓋鄭氏已疑及此，故說上篇爲盤庚爲臣時事也。然鄭說仍自不妥。即如上篇，王若曰，孫星衍曰：若如史遷說，此書乃後人追思盤庚所作，則此處王即盤庚也。若如鄭康成說，上篇乃盤庚爲臣時事，則此王謂陽甲。今按孫氏此說，顯然大誤。此處王若曰乃緊承上文王命衆悉至於廷語而來。若王是陽甲，豈命衆悉至於廷之王亦乃陽甲乎？若此命衆悉至於廷之王實指盤庚，而猶謂其是盤庚爲臣時事，豈篇中稱王亦先正其號名乎？又且上篇屢言先王，古我先王，其自稱皆曰予，中篇既稱先王，又我古后，又稱我古后，又稱我先神后，又稱先后，古我先后，我先后，其自稱，既曰予，又曰朕，一篇之中，屢易其辭，顯與上篇大不類。此皆甚可疑者。史遷說此三篇出後人追思所作，亦實有其不得已。蓋史遷從孔安國問故，師承所自，固已悟此篇文體之不與西周諸書相似矣。

其次復有西伯戡黎與微子兩篇，此皆短篇薄物，論其時代，已與牧誓相距甚近。篇中要旨，亦特以見殷之必亡，周之必興而已。陳澧東塾讀書記謂：尚書二十八篇，盛治之文多，衰敝之文少，惟西伯戡黎微子二篇而已。又曰：微子篇云：殷罔不小大，好草竊姦宄，卿士師師非度。凡有辜罪，乃罔恒獲。又至今殷民乃攘竊神祇之犧牲，用以容，將食無災。此殷世衰敝之狀，三千年後猶如目覩。然正惟此等語，實似後人之筆，殆不似出於微子之口脗也。然則周興以前，是否早有商書之存在，此事卽大可疑。或詩書之興，皆屬周初，此皆周公制禮作樂之盛，而爲前此所未有也。今若將書經年代遠推而上，至於虞夏，則何以散文官史，發展成熟遠在二千年之前，而歌詩雅頌抒情韻文，轉遠起二千年之後乎？此又與世界各地一般的文學起源，遠有不同。抑且古人每以詩書並稱，而又詩在前，書在後，其說亦無法可通也。

蓋詩書之起，實當同在西周之初。鄭玄詩譜序謂有夏篇章，靡有孑遺。邇及商王，不風不雅。是言夏商無詩也。魏源詩古微辨商頌，曰：嘗讀三頌之詩，竊怪周頌皆止一章，章六七句，其詞噩噩爾。而商頌則長發七章，殷武六章，且皆數十句，其詞灝灝爾。何其文家之質，質家之文？又曰：大樂必易，故惟專章，自考父頌殷，違大樂易簡之義，矢鋪張揚厲之音。至奚斯頌魯，並舍告神之義爲美上之詞，遂爲秦漢刻石銘功之所祖。此亦以文體明先後，究流變也。

詩起西周，其事殆無以復疑。至後儒如崔述之徒，以豳風七月爲大王以前舊詩之類，此等皆可不辨。詩既若是，書亦宜然。而書之爲體，其始則僅主於記言。曰誓曰誥，皆記言也。牧誓所

重，不在牧野之戰，舉一可以例餘。此其說，古人蓋猶多能言之。王肅曰：上所言，下為史所書，故曰尚書。孔穎達尚書正義序承王說，曰：夫書者，人君辭誥之典，右史記言之策。劉知幾史通亦曰：宗周既殞，書體遂廢。迨乎漢魏，無能繼者。至魯廣陵相魯國孔衍，以為國史所以表言行，昭法式。至於人理常事，不足備列。乃刪漢魏諸史，其美詞典言，足為龜鏡者，定以篇第，纂成一家。由是有漢尚書後漢尚書魏尚書凡為二十六卷。（六家篇）柳宗元西漢文類序亦曰：左右史混久矣，言事駁亂，尚書春秋之旨不立。獨左氏國語，記言不參於事。戰國策春秋後語，頗本右史尚書之制。此皆古人猶知尚書為體偏主記言之證也。

惟其如此，故書之為體，究不能與後世史籍相比。劉知幾殆可謂深明其義。其於孔衍之續尚書，乃頗不以為然。其言曰：原夫尚書之所記，若君臣相對，詞旨可稱，則一時之言，累篇咸載。如言無足紀，語無足述，若此，故事雖脫略，而觀者不以為非。爰逮中葉，文籍大備，必剪截今文，模擬古法。事非改轍，理涉守株。又曰：若乃帝王無紀，公卿缺傳，則年月失序，爵里難詳。斯並昔之所忽，而今之所要。（上引均出六家篇）今按：劉氏分別古今史法輕重詳略得失之間，可謂朗若列眉矣。余此所辨，亦正可以發明劉氏之意。然苟混幷虞夏商周四代之書，不復加以分別，而僅以為體不純說之，則劉氏之說，亦未見其誠為果然否爾也。

尚書所主，既在記言，從側面言之，即記事本非所重。劉氏史通又言之，曰：古之史氏，區分有二。一曰記言，一曰記事。而古人所學，以言為首。劉氏又列舉例證，而曰：記事之史不行

，而記言之書見重，斷可知矣。因曰：論語專述言辭，家語兼陳事業，而自古學徒相授，惟稱論語。由斯而談，古人輕事重言之明效也。又曰：書之所載，以言爲主。至於廢興行事，萬不記一。語其缺略，可勝道哉。（以上均見疑古篇）。又曰：世猶湻質，文從簡略，求諸備體，固已缺如。（二體）此皆劉氏通達之名言也。卽後儒如魏源書古微亦曰：夫子刪書，止見魯國所藏記言之史，而未見周室所藏記事之文。其言信否當別論，要之魏氏亦已知西周書篇乃詳於記言，略於記事，則與劉氏史通之論，古今一致，無可懷疑也。

然書體既偏於記言，豈不於事將獨有缺？是則又不然。蓋古人所以見事者在詩。故毛詩序有云：一國之事，繫一人之本謂之風。言天下之事，形四方之風謂之雅。又曰頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。又曰：國史明乎得失之迹，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟咏情性，以風其上。達於事變而懷其舊俗者也。此於詩以見事，詩史相通之旨，可謂言之甚明晰矣。鄭玄詩譜序亦曰：吉凶之所由，憂娛之萌漸，昭昭在斯，是作後王之鑒。夷厲已上，歲數不明，太史年表，自共和始，歷宣幽平王而得春秋，次第以立斯譜。然則鄭玄之意，亦在因詩見史，故爲立譜以明之也。而所謂詩亡而後春秋作，亦於鄭氏之言，可窺其微旨矣。朱子曠古大儒，顧於此頗滋懷疑，因謂詩纔說得密，便說他不著。國史明乎得失之迹一句也有病。周禮禮記中，史並不掌詩。又曰：周禮史官，如太史小史，內史外史，其職不過掌書，無掌詩者。不知明得失之迹，却干國史甚事。今按，朱子所疑亦是也。蓋史以記言記事，詩以言志言懷，二者各不同。史官掌記

載，雅頌歌咏，自非其業。今之所辨，乃以發明古者史官僅主記言，非能如後世史官記注之完備，而古人之詩，則轉可以考見當時史迹之大。此見古今事變，未可專以後世眼光窺測古人，則毛鄭之說，實未可非，而專以閭巷男女民間日常說古詩，亦未爲得也。

惟其周書體製不重在記事，故雖一王之盛德大業，煥乎其有成功者，亦惟於詩乎見。播之樂歌，分在雅頌，而於書顧獨缺。周人自后稷以下，迄公劉而至文王，其事迹皆見於詩。周人所尊，莫過文王，頌始清廟，大雅始文王，而於書無文王之典。鄭玄詩譜序謂：成王周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉、盛之至也。孔穎達詩正義曰：詠往事，顯祖業，昭文德，述武功，皆令歌頌，述之以美。魏源詩古微亦曰：成王周公、始制雅頌，繼文王之志，述文武之事。故春秋季札觀樂、聞歌大雅、曰：美哉其文王之德乎！此皆古人已知即詩以見事，即詩以論史之證也。即下逮宣王中興，大雅亦有江漢常武，歌詠其事。而平淮伐徐，轉不載於周書。即下迄幽厲，周道中衰，而致東遷，此皆可於詩人之歌詠尋迹之、而於書顧獨不詳。此豈非古人詩書各有分職，所以互足相成，而惜乎後世遂少能發其意者。正因晚出書如虞書二典，旣失其倫類，而從來又拘於尊經，怯於疑古，事涉堯舜，便多廻護，於是不悟書體之有缺，遂亦昧於雅頌之爲用，循至認爲書屬史，詩屬文，而詩書乃各失其所矣。

惟詩之爲用，其先本偏主於頌讚，而美在此則諷在彼。流變所極，不能無諷刺。然諷刺終不可以爲訓而垂後。故自詩有變風變雅，而詩之爲道已窮。乃不得不有起而爲之繼者。孟子曰：王

者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作，是也。鄭玄詩譜序卽承孟子意。趙岐又說之曰：王迹止熄，頌聲不作，故詩亡。春秋撥亂，作於衰世也。竊意史遷年表，始於共和。是共和以前，固無編年載事之史，有之當自共和始，故史遷據以爲表。杜預曰：春秋者，記事以繫之日月時年。然則春秋之始作，明在宣王以下。班孟堅有云：成康沒而頌聲寢。蓋至於宣王之歿，不僅頌聲之寢，卽如大雅江漢常武之詠，亦已渺乎難繼。於是詩乃有刺無頌，則又何賴乎有詩，故趙岐以頌聲不作釋詩亡，頌實當兼雅而言，趙氏之說，殆深得古義。卽謂孟子所指作春秋者當專屬之孔子。如魏源之說，則雅亡於平之四十九年而後春秋作。要之雅頌在西周，其功用實兼乎史記，是春秋繼詩不繼書，此義後人知而能論之者鮮矣。其端亦始乎不辨虞夏之爲僞書而然也。

春秋爲體，始重記事。劉知幾史通又言之，曰：歷觀自古作者，權輿尙書。發蹤所載，務於寡事。春秋變體，其言貴於省文。斯蓋澆淳殊致，前後異迹。（敍事）然上世記言之體，則固不因此而遽絕。抑且踵事增華，下散而至於列國卿大夫，如今魯語晉語所收之類是也。更下而散至於私家之立言者，如孔門有論語是也。卽下至戰國，百家著書，仍不能盡脫古者記言之成格。劉知幾謂戰國以下，詞人屬文，皆僞立客主，假相訓答，（雜說）是也。其記言記事，相互配合，而漸演爲後世之史體者，則爲左傳。劉知幾曰：古者言爲尙書，事爲春秋，左氏爲書，不遵古法，言之與事，同在傳中。（載言篇）此說實可指出古者史體演進之階程與步驟，未可輕以後世人成見譏之也。至於今傳虞書二典之與禹貢，則不僅言事相糅而不分，蓋其書綜括始終，提要鈎

玄，於一朝之大政大典，一王之大經大法，爬剔出之，排比以載。既非記言，亦非記事。劉知幾謂書志出於三禮，（史通書志篇）蓋書志又史籍之進步與成熟以後始能有，而二典禹貢，其體例實與書志爲近。奈何可與西周之書等類而平視乎？

昔朱子以文體難易不同，而疑及尙書今文古文之有辨。謂今文多艱澀，古文反平易。不應伏生已年老，所記皆其難者，而易者反不記。又謂疑盤誥之類，是一時告諭百姓，盤庚勸諭百姓遷都之類，是出於記錄。至於蔡仲之命，微子之命，冏命之屬，或出當時做成底詔誥文字，如後世朝廷詞臣所爲者。實則周書文體，正不該有如後世詞臣所爲。又曰：書有兩體，有極分曉者，有極難曉者。某恐如盤庚周誥多方多士之類，是當時召之來而面命之，面教告之，自是當時一類說話。至於旅獒畢命微子之命君陳君牙冏命之屬，則是當時修其辭命。又謂孔序庸沓，不似西漢文蒼古之體，甚屬可疑。此皆就文體辨異同也。越後明清諸儒，抉發古文尙書之僞，實由朱子導其源。而余意卽就今傳今文尙書，其間文體亦尙有辨。此篇略陳梗概，而用意實不止於辨僞。如論詩書之同起於周初，當爲中國有文籍之祖。如論書體僅主於記言，非有如後人所謂歷史的觀念。如論史迹轉詳於詩，如論春秋之由於雅頌不作而代興。如論先秦諸子著書之沿襲古史記言之體而遞變。如論記言與作文與著史之在當時人觀念中之遞演而遞分。凡此諸端，當爲考論中國古代文學史史學史與文化史者所必當注意。其於中國古代史上一般的人文演進，關係匪細。爰著所疑，以待博雅君子之論定焉。

此稿成於民國四十六年，刊載於新亞學報。

易經研究

易經是中國一部最古最神秘的書，也是一部最易引人研究的興味而最不易得到研究的結果的書。清初胡渭（朏明）著有一部易圖明辨，算是研究易經一部很好的書。前人說看了胡渭的易圖明辨，宋以來講易的書統可不看了，因爲他們都講錯了，都不可靠。但是清儒從宋儒的道士易一反而爲漢儒的方士易，依然是二五之與一十，至多是五十步之與百步，仍是不可靠，仍都是講錯了。最近有人把西洋哲學來講易經，將來此風或者要日漸加盛，我想題他一個名目叫做博士易，表示他也只與方士易道士易同樣的講錯，同樣的不可靠罷了。他們講易的錯誤與不可靠，無非是他們研究方法的失敗。我今天來講易經研究，只是講一個研究易經的新方法，比較可靠少錯誤的方法，却不敢說自己對於易經研究有什麼無誤而可靠的成績。

前人說易經四聖，時歷三古。他們說，伏羲劃八卦，文王作卦辭，周公作爻辭，孔子作十

翼。伏羲爲上古之聖人，文王周公爲中古之聖人，孔子爲近古之聖人。一部易經是如此完成的。此說是眞是假，我們暫可不論。但是我們却從此可以知道，易經決不是一時代一個人的作品，而是經過各時代許多人的集合品。我們並可以說易經裏的十翼，是最後加入的東西。我們可以說其是易經完成的第三期。次之卦辭爻辭，是易的第二期。其餘只剩八八六十四卦，便是易經最先有的東西，是易的第一期。我們現在借用近人胡適之所稱剝皮的方法，先把易經裏的第三期東西剝去，再把他第二期東西也剝去，單只研究易經第一期裏面的東西。把第一期的易研究清楚了，再研究第二期。把第二期的東西弄清楚了，再來研究第三期。把易經成立次第依着歷史的分析的方法去研究，這是我今天要提出的一個比較可靠而可以少錯誤的新方法。

換一方面講，前人研究易經，不外分象數辭理之四者。我在第一期裏研究易卦象數，第二期裏研究上下篇的繫辭，第三期裏研究十傳的哲理，似乎儘足以涵納一部易經的內容了。

先講第一期——易卦，從象的方面講。易卦八八六十四個，起原只是八個。八卦的取象，只有兩爻。

⚊ 象天，渾然不可分析。

⚋ 象地，地上山川草木蕃然可辨。

此爲八卦成象的第一步。循是而進，有下列的三卦。

☳ 爲一物在地底之象——雷。　是爲天神下格之第一卦。

古代先民，認爲雷動起於地下。易說雷出地奮，禮記說雷始收聲，均是其證。

☵ 爲一物在地中之象——水。　是爲天神下格之第二卦。

孟子水由地中行，就是這個卦象了。

☶ 爲一物在地上之象——山。　是爲天神下格之第三卦。

公羊傳注說，山者陽精，德澤所由生，君之象。禮記，因名山升中於天。白虎通，王者易姓而起，必升封泰山。都是古人以爲山神近天之證。

將上列三卦反轉，便成下列的三卦。

☴ 爲一物在天空下層之象——風。　是爲地氣上通之第一卦。

莊子，大塊噫氣，是名曰風。即是這個卦象。

☲ 爲一物在天空中層之象——火。　是爲地氣上通之第二卦。

地上萬物，經火則其氣融融而上。古人祭天則燒柴而祭，曰尞，也取其氣之上通。

☱ 爲一物在天空上層之象——澤。　是爲地氣上通之第三卦。

水草交厝爲澤，毒蟲猛獸居之，古人常縱火大澤以驅禽行獵。堯典，益烈山澤。韓非子，魯人燒積澤，天北風，火南倚，恐燒國。故澤卦與風火爲類，本取象於烈澤，後人認作水澤雨澤都錯了。

此當爲八卦成象之第二步。從此

⚊ 增而為 ☰——天。

⚋ 增而為 ☷——地。

天地兩卦為什麼定要三畫呢？這是牽強的，無可說了。不過是把來和上舉六卦歸成一律而已。以上便是八卦的來歷。

我們可以知道，八卦只是一種文字，只是游牧時代的一種文字。把文字學上的六書來講，他應歸入指事一類。後來重卦發生，這便是六書裏面的會意字了。例如：

☳ 本為雷在地下之象。後來沿用既久，一看便認它為雷，因此雷在地下，別又造了一個䷗象，

☶ 本為山在地上之象。後來沿用既久，一看便認它為山，因此山在地上，別又造了一個䷖象，

從文字學的例來講，采本從手，繼乃加手而為採。莫已有日，後更增日而成暮。都是一理的。其他像

䷃ 為山下有泉

䷦ 為山上有泉

之類，多能於八卦以外，增加了新意象。但是如：

䷙ 天上山

䷎ 地下山

之類，便不免有些牽強，不可說了。最後便有

䷀ 爲天

䷁ 爲地

便益發沒有理由可說。只求六劃成卦，整齊一律，便成了六十四卦。

從八卦重疊而成六十四卦，不可不說是一個大進步。可是社會進化，人事日繁，往日游牧時代簡單的幾個代表自然界的卦象，終覺不夠用，因此乃把卦象推衍開去，這譬如是六書裏的假借。例如

☰ 象馬，取其健。 ☷ 象牛，取其順。 ☳ 象龍，取其潛蟄而能飛，如雷。而且雷動龍現，二者亦相因而至。 ☴ 象雞，取其知時如風。 ☵ 象豕，取其居汚濕，近水。 ☲ 象雉，取其光采似火。 ☶ 象狗，取其守禦如山。 ☱ 象羊，這是獵品中之可愛的。

因此動物也可包括在卦象裏面去。又如：

☰ 象頭，取其在上。 ☷ 象腹，取其中虛容物如地。

☳ 象足，取其動而在下如雷。 ☴ 象腿，取其能行如風，能曲直如樹。（☴ 本象風，風動樹搖，相因而至，故亦象樹。） ☵ 象耳，水是黯淡的，故象耳。 ☲ 象

目，火是光明的，故象目。☶ 象手，取其守禦保衛。☱ 象口，行獵最樂，張口而笑，又喫得，故象口。

因此人身的各部分，也可包括在卦象裏面去。又如：

☰爲父，☷爲母，☳爲長男，☵爲次男，☶爲少男，☴爲長女，☲爲次女，☱爲少女。

因此，一個家庭也可包括在卦象裏面去。照此推衍，卦象的含義，愈推愈廣。若把六十四個卦重疊起說來，尤其包涵得多了。我們可以說，就是現世的火車飛機之類，也未始不可比附到卦象裏面去。但是卦象儘是推衍，應用到底有窒礙。八卦只好算是古文字之僵化。後世實際應用的，還是別一種更巧妙更靈活的文字，便是現在用的字。

以上粗粗講了一個卦象的大略，下面講卦的數。

從數的方面講：

⚊ 象奇數一。

⚋ 象偶數二。

這本是象數一原的。就是十翼裏天數一地數二的話。後來一轉而爲

⚊——象奇數三。（一與二之和）⚋——象偶數二。

這便複雜了，進步了，這就是十翼裏參天兩地而倚數的話。也就是老子莊子說的一生二，二生三，三生萬物的話。天上日月星三光的崇拜，應該也和卦數有些關係。二加三爲五，五行說的起

源，或者也和卦數有關係。從此八卦又成了記數的符號。

☰　3+3+3=9　（老陽）

☷　2+2+2=6　（老陰）

☳　3+2+2=7　（少陽）

☴　2+3+3=8　（少陰）

九六爲老，七八爲少，便是如此的來源。八卦的總數，乾坤兩卦合十五，其他六卦合四十五，總數却成了六〇，這與甲子曆數顯有關係。古人常易曆連稱，八卦在天文曆數上的應用，這又是值得推考研究的。後來天地合數之五的十倍五十，便成爲大衍之數，前人說是函有勾三股四弦五的三面積。

勾3^2+股4^2+弦5^2=9+16+25=50

這竟是一種很高深的數學遊戲。他的占法，要四營成易，十有八變成卦。我想最先筮卦，只以二三起數，至九六七八爲止，只是一種初步的計數遊戲，決不能像大衍數那樣的繁複。

以上粗粗的講了易卦的數。照易卦的象與數講來，本來是很簡單很粗淺的，但是何以後來把他看得很神秘的呢？

從占的方面講：

我們試設想上古有一隊牧人，遠出游牧，路經山野，其地旱峭，徧覓水泉，得之山上，那隊牧人

臨走的時候，想到後隊接踵便至，便在山下顯處劃個記號。

䷦

這便是說山上有水了。後隊到此，知道山上有水，便可逕自攀登。又如見

䷃

便知水在山下，無須登巔尋覓。這本如後世文字的使用，無足爲奇。但初民愚昧，他以爲卦中有神，告他方便，他此後，一遇疑惑，便難免要乞靈卦神了，這便是占卦的起始。其實我們現社會的拆字，何嘗不與古人的占卦同一見識。我們的敬惜字紙，便是把八卦來壓邪的行徑。

從辭的方面講：

有了占，便漸有辭。辭的起源，是從占卜者口裏記下來的話。今設想有人因爲娶妻去占卦，得

䷞

這卦的本義是山上有澤，這與嫁娶吉凶有何關係呢？但自有聰明人爲他推詳，說☱是少女，☶是少男，正都是應該婚嫁的當兒。而且女悅而男止（澤是行獵故悅，山是靜止的）男的能止於禮，不侵犯女的，女的能悅從男的，那還不好麼？而且是男下於女，尤合於婚姻上男先求女之禮，這正是一個男女相感，很通利的卦，用來取女自然是吉的。聰的人心裏喜懽，把他的話簡單記下，便成下式：

䷞ 咸，亨，利，貞取女，吉。

今再設想娶妻占卦得

䷫

這卦象是天下有風，又與嫁娶吉凶何關呢？但聰明的人說，照卦象看來，這女子是個長女，很活動很難管束的。你看風行天下，隨遇而合。這卦象明明是一個女子却有了五個男子，水性楊花，隨便的遇合，那好和他結爲嘉耦呢？聽的人也信了，把他的話約略記下，便成下式。

䷫——姤，女壯，勿用取女。

這便是卦辭的原始來歷了。我們試再把十翼裏的話來看，他說

山中有澤，咸，君子以虛受人。

天下有風，姤，后以施命誥四方。

那就板着面孔說正經大方話，和上面卦辭裏說的性質大異了。這因爲周易上下傳裏還保留着不少古初卜辭遺下的痕跡，十翼却完全是後人的造作。我說研究易經，應該用歷史的眼光分析的方法去加以研究，其道理也就在這些處。

現在再舉一例來講，卦辭裏的貞字是常見的。據說文、貞，問也。易辭裏的貞字，都應該作貞問解。十翼裏忽然造出元亨利貞的四德來，這是最無根據，從原始意義講來，是最不通，最難信從的。貞字有指人而言的，如

利君子貞。

不利君子貞。

貞大人吉。

貞丈人吉。

利武人之貞。

幽人貞吉。（幽人是囚繫的犯人）

利幽人之貞。

貞婦人吉，夫子凶。

利女貞。

婦貞厲。

女子貞不字，十年乃字。（字訓妊娠。女子貞得此卦，主不生育，要隔了十年才得生育）。

這都是很明瞭的說，那一等人占到這卦便吉，那一等人占到便凶。

貞字又有指事而言的。如

師貞，丈人吉。這指行軍的貞卜而言。

旅貞吉。這指出行的貞卜而言。

利居貞。這指居住的貞卜而言。

居貞吉，不可涉大川。

征凶，居貞吉。

利艱貞。處艱危，占到此卦的有利。

艱貞吉。

貞疾，恆不死。病人貞得此卦，可無死亡之憂。

不可疾貞。病人貞得此卦，便難保了。

小貞吉，大貞凶。大貞如卜立君卜大卦等，見周官。

在近代發見的殷墟甲骨文裏，也有師貞行貞等名語，正與易辭裏師貞行貞等一例。此外還有指吉凶而言的，如利貞、不利貞、貞凶、貞厲、貞吝、貞无咎等皆是。要之凡周易上下二篇裏的貞字，照我講法無一不通。照文言裏貞固之德解，便無一可通。易經應該分析的研究，豈不於此益信嗎？

以上粗粗講到卦辭，便已侵入易經的第二期，現在我們接着講第二期周易。

易辭已在上面講了一些，此下要講的是現存的周易上下篇。最初的易辭，只在周易上下篇裏存了一些痕跡。至於周易上下篇，是特別有它的用意的。十翼裏面說，易之興也，當殷之末世，周之盛德，當文王與紂之事，易言殷周之際，這却眞是不錯的。原來周易之作，在明周家之得天下蓋由天命。後來左傳裏保存着的田氏魏氏等篡竊齊晉的預言，很靈驗的占卦，都是和周易同樣的用意。不過周易裏面的話，沒有左傳裏那樣顯露，格外難推詳些罷了。現在姑舉兩例爲證。周

易裏說。

西南得朋，東北喪朋。（坤卦彖辭）

利西南，不利東北。（蹇卦彖辭）

利西南。（解卦彖辭）

這三條裏的西南東北，從來解易的人，都從易卦的方位上去解釋。但是我却懷疑，何以易辭裏只留下利西南不利東北的卦，更沒有利東北不利西南的。而且八卦代表方面，應該各方皆全，何以易辭裏只有記到西南東北兩方，而沒有及西北東南的。原來西南是指的周，東北是指的殷，易是周易，自然只利西南，不利東北了。這也不是我的創解，屯卦的彖辭說，密雲不雨，自我西郊。鄭康成就說，我者，文王自謂也。既濟的九五爻說，東隣殺牛，不如西隣之禴祭，實受其福。鄭康成也說，東隣，謂紂國中。西隣，文王國中。可見漢儒也尚如此說，不過沒有悟到西南東北也是一例罷了。

再擧一例，師卦的六五爻說，

長子帥師，弟子輿尸，貞凶。

輿尸兩字，從來也沒有確解。據爾雅，尸，主也。史記上說，武王爲文王木主，載以車，中軍，武王自稱太子發，言奉文王以伐，不敢自專也。長子帥師，便是史記說的自稱太子發，不敢自專的話。輿尸，便是史記說的載文王木主的話。可見師卦明明是記載着周武王伐紂的事蹟。這還有

旁證兩條：

㈠楚辭天問，武發殺殷何所悒，載尸集戰何所急。

㈡淮南子，武王伐紂，載尸而行，海內未定，不爲三年之喪。

都是用的尸字。我們參考著楚辭淮南子，便可明白得易辭裏與尸兩字的眞意義。但是何以說貞凶呢？在王充論衡的卜筮篇裏說過。

武王伐紂，卜筮之，逆，占曰大凶，大公推蓍蹈龜而曰：枯骨死草，何知而凶矣。

可見武王當時本有占到凶卦的傳說。現在師卦的六五爻又說：

大君有命，開國承家，小人勿用。

這明明是說周家得天下是有天命的，以後小人却不得妄覬非分，借着周家這件故事來自取其禍。勿用的用字，也是卜辭裏慣有的字，如利用行師，利用祭祀，勿用有攸往之類。小人勿用，只談小人不能用此卦。後來解易的人說，開國承家須用君子，勿用小人，眞所謂郢書燕說了。

以上粗舉兩條，證明現在一部周易上下篇，其中卦辭頗有特別用意，不同泛說。至於其他例證，恕不詳及。

本講分三部：㈠六十四卦。㈡周易上下傳。㈢十翼。六十四卦與周易上下傳，前次已講過，今天講易經的第三期——十翼。

從前人以爲十翼是孔子作的，其實不然。今天專講一個十翼非孔子作，其他問題暫不涉及。

我試提出十個證據來證說十翼非孔子作。

其(一)，從前晉朝在河南汲郡魏襄王的古墓裏得到一大批古書，內有易經兩篇，與現在的周易上下經同，但是沒有十翼。我們知道魏文侯很能尊儒好古，他奉子夏爲師，子夏是孔門大弟子，倘孔子作十翼，不應魏國無傳，何以魏冢易經仍止兩篇。

其(二)，左傳魯襄公九年，魯穆姜論元亨利貞四德，與今文言篇略同。以文勢論，只見是周易鈔左傳，不見是左傳鈔周易。

其(三)，論語曾子曰，君子思不出其位。今周易艮卦彖傳也有此語。果孔子作十翼，記論語的人，不應誤作曾子曰。

其(四)，繫辭中屢稱子曰，明非孔子手筆。

其(五)，史記自序引繫辭稱易大傳，並不稱經，可見亦並不以爲孔子語。

其(六)，史記托始黃帝。他說，百家言黃帝，其文不雅馴，搢紳先生難言之，而曰不離古文者近是。伯夷傳的起首說，儒者載籍極博，猶考信於六藝。許由務光，太史公雖親登箕山許墓，只以孔子不曾說到，故不敢輕信。列傳始伯夷，世家始吳泰伯，多是孔子稱述到的人。史記推尊孔子如此。今繫辭中詳述伏羲神農製作，太史公並不是沒有見到，何以五帝託始黃帝，更不敍及伏羲神農呢？可證在史公時，尚並不以繫辭爲孔子作品。

以上六證，前人多說過，只說非孔子作十翼。現在要更進一層說，孔子對於易經，也並未有韋編三絕的精深研究，那孔子作十翼的話自然更無根據了。

其(七)，論語無孔子學易事，只有加我數年五十以學易可以無大過矣一條。據魯論，易字當作亦。古人四十為強仕之年，孔子仕魯為司寇將近五十，他在未仕以前說，再能加我數年，學到五十歲，再出做事，也可以沒有大過失了，這本是很明白的話。古論上妄錯易一字，便附會到五十學易等等說話。

其(八)，孟子書內常稱述詩書而不及易。今繫辭裏有繼之者善成之者性的話，孟子論性善也並不引及。荀子也不講易。（今荀子書中有引及易的幾篇，並不可靠。）

其(九)，秦人燒書，以易為卜筮書，不燒，不和詩書同樣看待。自從秦人燒書後，一輩儒生無書可講，只好把一切思想學問，牽涉到易經裏面去講，這是漢代初年易學驟盛的一個原因。若是孔子作十翼，易為儒家經典，豈有不燒之理。

其(10)，論語和易思想不同。

這一層，應得稍為詳述。現在姑且提出三個字來講。

一、道。

論語裏的道字，是附屬於人類行為的一種價值的品詞，大概可分為三類。

(一)是合理的行為，便是吾人應走的道路。譬如君子之道，父之道，相師之道等。

(二)是行爲的理法，這是歸納一切合法的行爲而成的一個抽象的意思，譬如志於道，朝聞道之類。

(三)是社會風俗國家政治的合於理法底部分，這是拿前兩條合起來擴大了說的。譬如文武之道，古之道，天下有道等。

總之，道只是我們人類的行爲，其他還有說到天道的。子貢說：夫子之文章，可得而聞。夫子之言性與天道，不可得而聞。孔子時常說及天命，却不說天命的所以然之天道。所以爲子貢所未聞。今繫辭裏說的道，却絕然不同了。第一，這是抽象的獨立之一物，故說一陰一陽之謂道。又說形而上者謂之道。天地間的變化，照繫辭說來，只一陰一陽就完了，那一陰一陽便只是道。老子說，道生天生地，神鬼神帝。照繫辭的學說講來，天地神鬼，也只是一陰一陽，也只是道。所以道是最先的，惟一的。老子說，有物渾成，先天地生，吾不知其名，字之曰道。又說：道，萬物之宗，吾不知其誰之子，象帝之先。繫辭裏的道，明與老莊說法相合。第二，他把道字的涵義廣爲引伸，及於凡天地間的各種現象。故說乾道、坤道、天地之道、日月之道、晝夜之道、變化之道、與君子小人之道等，這也與論語不同。這也是從一陰一陽之謂道之一語裏衍化出來的。

二、天。

論語裏的天字，是有意志，有人格的。如天生德於予，天喪予，獲罪於天，天縱之將聖，天之將喪斯文，畏天命，天何言哉，富貴在天等，這是一種極素樸的宗教觀念。繫辭裏的天字却大不同了。第一，他把天地並舉，爲自然界的兩大法象。故說法象莫大乎天地。又說：天尊地卑。崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中。易與天地準。天只與地爲類，成了形下的一物。第二，論語裏是用人事來證天心的，而繫辭却把天象來推人事。所以說：天垂象，見吉凶，以則象之，把天尊地卑來定君臣夫婦的地位，也是辭繫裏的思想，孔孟儒家並不如是。

三、鬼神。

論語裏的鬼神，也是有意志，有人格的。所以說，非其鬼而祭之，諂也。祭神如神在，敬鬼神而遠之。未能事人，焉能事鬼。繫辭裏的鬼神又大不同了。也是神秘的，惟氣的，和論語裏素樸的人格化的鬼神，絕然兩種。他說，仰觀天文，俯察地理，是以知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣爲物，遊魂爲變，故知鬼神之情狀。均用惟氣惟物的說明，絕不帶先民素樸的迷信色采，這是很顯見的。所以張橫渠要說，鬼神者，乃二氣之良能了。再把繫辭裏單言神字的語意來看，多似老莊書裏說的自然。如云陰陽不測之謂神，神無方而易無體，神不疾而速，不行而至，知變化之道者其

知神之所爲乎，等皆是。在韓非子喻老篇有一件故事說：

宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成。豐殺莖柯，毫芒繁澤，雜之楮葉之中而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之，曰：使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。

這一節話，可明白神與自然的意義。繫辭說，神者，變化之道，不疾而速，不行而至，无思无爲，寂然不動，感而遂通天下之故等話，都只是形容自然的造化，像天地造葉一樣。後來宋儒不明得繫辭裏的神字，本是老莊自然的化身，偏要用儒家的心來講，所以要求無思無爲寂然而通的心體，便不覺走入歧路。可見講學是應得細心分析的。我今天要明白指出繫辭非孔子所作，就爲這些緣故。明得神字即是自然，則自然也可利用，故要利用自然，不得不先知自然的眞相。故繫辭裏又說：精義入神，以致用也。窮神知化，德之盛也。又說：以體天地之撰，以通神明之德。又說：知幾其神乎。又說：利用出入，民咸用之之謂神。都是這個意思。老子裏說的爲之於未有，治之於未亂，也就是易繫裏的知幾。易繫裏最高的哲學思想，便在把自然界裏的千變萬化，一幷歸納在八八六十四個卦裏面，叫人玩了卦象，便能知幾利用，到無不吉的地位。用卦象的暗示，來希求人爲和自然的合體，這不可不說是一種極精妙的理想。只可惜他憑藉的工具，——那八八六十四個卦辭——未免太拙劣些。

現在再總括的說。易繫裏的思想，大體上是遠於論語，而近於老莊的，約有下面三條：㈠繫辭言神言變化，相當於老莊言自然言道。論語好言仁，祇重人與人的相交，對於人類以外的自然界似少注意。㈡繫辭言利害吉凶，老莊亦言利害吉凶，孔子學說的對象為人羣，故不敢言利而言義。老莊學說的對象為自然，故不必言義而逕言利。㈢繫辭老子均重因果觀念，孔子貴知命，僅求活動於現有的狀態之下，老子易繫則於命的來源均有討究，這顯見是他們思想上的不同。所以易繫裏的哲學，是道家的自然哲學。他的宇宙論，可以說是唯氣之一元論，或者說是法象的一元論。

道——象＼物
氣——幾／

這是我對於易繫思想的觀察。至於詳細，應該讓講道家哲學和陰陽家哲學的時候去講。

此稿在民國十七年夏應蘇州青年會學術演講會之請，分講兩次，凡四小時，經茅童兩生筆記，稍加刪潤，刊載於蘇州中學校刊之十七十八期。

缺页

論春秋時代人之道德精神（上）

常有人相詢，能否簡單用一句話來扼要指出中國文化特殊精神之所在？我常爲此問題所困擾。若眞求用一句話能簡單扼要指出某一文化體系之特殊精神，此事決不易。必不得已而姑言之，則中國文化精神之特殊，或在其偏重於道德精神之一端。外此，我實感暫無更恰切者，可以答復此問題也。

我所謂之道德精神，既非偏信仰的宗教，亦非偏思辨的哲學，復非偏方法證驗的科學。道德乃純屬一種人生行爲之實踐，而其內在精神，則既不是對另一世界有信仰，亦非專在理論上作是非之探討，更非出於實際事務上之利害較量。又非法律之遵守，與夫習俗之相沿。凡屬道德行爲之主宰精神，乃必由內發，非外發，亦必係對內，非對外。在中國人傳統觀念中所謂之道德，其唯一最要特徵，可謂是自求其人一己內心之所安。而所謂一己內心之所安者，亦並不謂其自我封

閉於一己狹窄之心胸，不與外面世界相通流。更不指其私慾放縱，不顧外面一切，以務求一己之滿足。乃指其心之投入於人世間，而具有種種敏感，人己之情，息息相關，遇有衝突齟齬，而能人我兼顧，主客並照。不偏傾一邊，不走向極端。斟酌調和，縱不能於事上有一恰好安頓，而於自己心上，則務求一恰好安頓。惟此項安頓，論其歸趨，則有達至於自我犧牲之一途者。此種精神，我無以名之，則名之曰道德精神。此一種道德精神，在中國文化傳統裏，其所占地位，所具影響，實遠超過於哲學，科學，宗教諸端。此非謂中國傳統文化中，無哲學，無科學，無宗教。亦不謂在其他文化傳統中，乃無此一種道德精神之存在。我意則只在指出此一種道德精神，在中國文化傳統中，比較最占重要地位。故可謂中國傳統文化，乃一種特重於道德精神之文化，亦可謂道德精神，乃中國文化精神中一主要特點也。

討論中國文化，每易聯想及於孔子與儒家。然孔子決不能謂其是一哲學家，更不能謂其是一科學家，同時孔子亦決非一宗教主。孔子與釋迦耶穌謨罕默德，常爲世人相提並論，然其間究有甚大相異。中國人則只稱孔子爲大聖人，而中國人所謂聖人之主要涵義，則正在其特重在道德精神上。故孔子實可謂是道德性的人物，非宗教性哲學性科學性的人物也。

然孔子以前，中國文化，已經歷兩千年以上之積累。孔子亦由中國文化所孕育，孔子僅乃發揚光大了中國文化。換言之，因其在中國社會中，纔始有孔子。孔子決不能產生於古代之印度猶太阿拉伯，而釋迦耶穌謨罕默德亦決不會產生於中國。孔子生當春秋時代，其時也，臣弑其君，

子弑其父，爲中國一大亂世。但卽在春秋時代，中國社會上之道德觀念與夫道德精神，已極普遍存在，並極洋溢活躍，有其生命充沛之顯現。孔子正誕生於此種極富道德精神之社會中。本文主腦，則在根據左傳，於春秋時代中，特舉出許多極富道德精神之具體事例，並稍加闡發，藉此以供研究中國傳統文化者，使易明瞭其特點，亦可藉以明孔學精神之特點，卽其所由異於宗教，哲學，科學之特點所在也。

以下依時代先後，逐一引據左傳，以發明上述之旨趣。

（一）衛二子

左傳桓公十二年載：

衞宣公蒸於夷姜，生急子，屬於右公子。爲之娶於齊而美，公取之，生壽及朔，屬壽於左公子。夷姜縊，宣姜與公子朔構急子。公使諸齊，使盜待諸莘，將殺之。壽子告之，使行。不可。曰：「棄父之命，惡用子矣。有無父之國則可也。」及行，飲以酒，壽子載其旌以先，盜殺之。急子至，曰：「我之求也。此何罪，請殺我乎！」又殺之。

當時衞人傷二子之遇，爲作詩，其詩見於衞風。詩曰：

二子乘舟，汎汎其景。願言思子，中心養養。

二子乘舟，汎汎其逝。願言思子，不瑕有害。

其後西漢司馬遷作史記，特傷之，曰：

余讀世家言，至於宣公之子，以婦見誅，弟壽爭死以相讓，此與晉太子申生不敢明驪姬之過同。俱惡傷父之志，然卒死亡，何其悲也！或父子相殺，兄弟相戮，亦獨何哉？

今按：此一事，可以十分揭示中國社會所特別重視之一種孝弟精神，此亦孔子論語所鄭重稱道者。我儕對此等事，旣不該以利害論。亦不該以是非辨。若論利害，則二子徒死，於事絕無補。若辨是非，則父命當從與否，實難確定一限度。故太史公僅特指出二子之用心，謂其惡傷父之志。此乃純出於二子當時一種內心情感，卽我上文所謂人與人間之一種敏感。在孟子則稱之爲不忍人之心。其所不忍者，在父子兄弟間，中國人則特稱此種心情曰孝弟。若使二子本無不忍其父之心，則進之可以稱兵作亂，退亦可以據理力爭，或設爲種種方法違抗逃避。但二子計不及此。就弟言，彼不忍其兄之無辜罹禍，而勸之逃亡。但若逃亡事洩，禍或及弟，在兄亦所不忍。兄旣不逃，弟乃甘以身代。彼蓋內不直其母與弟之所爲，乃藉一死以自求心安。然其兄亦不忍其弟之爲己身死而已獨生，遂致接踵俱死，演此悲劇。要言之，此二子，遭逢倫常之變，處此難處之境遇，亦在各求其心之所安而已。在彼兩人，旣未嘗在切身利害上較量，亦不在理論是非上爭辨，而決心甘以身殉。則在旁人，亦自不當復以是非利害對此兩人批評攻擊。因此當時詩人所詠，亦僅致其悼思之意。而史公亦僅以何其悲也之悼惜語致其同情。此等事，我人無以稱之，則亦惟有稱之爲是一件極富道德精神之故事也。

（二）楚鬻拳

左傳莊公十九年載：

巴人伐楚，楚子禦之，大敗於津。還，鬻拳弗納，遂伐黃。敗黃師，還及湫，有疾。卒。鬻拳葬諸夕室，亦自殺也。初：鬻拳強諫楚子，楚子弗從，臨之以兵，懼而從之。鬻拳曰：「吾懼君以兵，罪莫大焉。君不討，敢不自討乎？」遂自刖也。楚人以為大閽，謂之大伯。君子曰：「鬻拳可謂愛君矣。諫以自納於刑，猶不忘納君於善。」

鬻拳為人，蓋性氣極強烈。彼屢冒犯諫君，君不之聽，甚至用武威脅，以求必從。其後君在外兵敗，鬻拳甚至閉門不納，其徑行已心如此。然鬻拳終亦心不自安，以為用武脅君是一大罪，君不之罰，彼乃自刖已足。後之拒君弗納，君道死於外，彼更引此內憾，認為君死由我，乃自殺以謝其對君之內疚。當時君子評此事，則僅謂鬻拳可謂愛君。此一評語，乃直道出鬻拳本人心事。若論其行迹，似乎鬻拳所為，非為臣之常軌。但探其內心，則鬻拳之一切反常違法，實莫非出於其平日一番愛君之至忱也。惟鬻拳既屢激於其愛君之心之所不得已，而終於自引為己罪，而卒至於自殺。此亦惟以求其一己之心之所安而已。此種精神，固亦不能不謂其是一種極高的道德精神也。

上兩事，一屬孝，一屬忠。忠孝者非他，亦僅人之對其君父之一種內心敏感，一種不忍對方

之深愛之懇切自然之流露。及其實見之於行事，而因以獲得當時後世人人之同情，而始成爲社會公認一德目。在有孔子儒家以前，忠孝兩德，早在中國社會實踐人生中，有其深厚之根柢。孔子亦僅感激於此等歷史先例，不勝其深摯之同情，而遂以懸爲孔門施教之大綱。若謂孔子在當時，乃無端憑空提倡此一種理論，而始蔚成爲中國社會此後之風尚，而始目之曰道德，此則遠於事理，昧於史實。試問孔子亦何從具此大力，一憑空言，而獲後世人人之樂從乎？

（三）晉太子申生

左傳僖公四年載：

驪姬謂太子曰：「君夢齊姜，速祭之」。太子祭於曲沃，歸胙於公。公田，姬寘諸宮，六日。公至，毒而獻之。祭之地，墳。予犬，犬斃。予小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由太子」。太子奔新城，公殺其傅杜原款。或謂太子，「辭，君必辯焉」。太子曰：「君非姬氏，居不安，食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，我又不樂」。曰：「子其行乎？」太子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我。」縊於新城。

此一事，與上引衛急子事心情相同，司馬氏已加以闡說矣。祭肉置宮中六日，安見置毒者之必由太子，此層本可辨釋。但在申生意，實恐驪姬因此得罪，其父年老，若失驪姬，其心情上之創傷，將無可補償。申生此種顧慮，則仍是對其父一番不忍有傷之孝心也。惟申生亦不願負一謀欲

弒父之惡名而逃亡，則亦惟有出於自殺之一途。此等事，只可就心論心，又何從復據是非利害以多所責備乎？

（四）晉荀息

左傳僖公九年十年載：

獻公使荀息傅奚齊。公疾，召之，曰：「以是藐諸孤，辱在大夫，其若之何。」稽首而對曰：「臣竭其股肱之力，加之以忠貞。其濟，君之靈也。不濟，則以死繼之」。公曰：「何謂忠貞？」對曰：「公家之利，知無不為，忠也。送往事居，耦俱無猜，貞也」。及里克將殺奚齊，先告荀息，曰：「三怨將作，秦晉輔之，子將何如？」荀息曰：「將死之」。里克曰：「無益也」。荀叔曰：「吾與先君言矣，不可以貳。能欲復言而愛身乎？雖無益也，將焉避之？且人之欲善，誰不如我？我欲無貳，而能謂人已乎？」里克殺奚齊，荀息將死之，人曰：「不如立卓子而輔之」。荀息立公子卓。里克殺之於朝，荀息死之。君子曰：「詩所謂白珪之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可為也。荀息有焉」。

奚齊卓子不當立，若立二子，必致樹敵釀亂。荀息之誤，在於不當諾獻公臨死之託。今已諾之在前，而能不顧利害成敗，寧以身殉，不食前言以欺其死君，此就行事之全部言，雖不盡當，然若

專就其不食前言以欺死君之一節言，則仍有其至可欽敬之一番道德精神也。

（五）晉狐突

左傳僖公二十三年載：

懷公立，命無從亡人。狐突之子毛及偃從重耳在秦，弗召。懷公執狐突，曰：「子來則免。」對曰：「子之能仕，父教之忠，古之制也。策名委質，貳乃辟也。今臣之子，名在重耳，有年數矣。又召之，教之貳也。父教子貳，何以事君？刑之不濫，君之明也，臣之願也。淫刑以逞，誰則無罪？臣聞命矣」。乃殺之。

狐突不願教子以貳，寧死不召，此亦一種道德精神也。

（六）晉先軫

左傳僖公三十三年載：

文嬴請秦三帥，晉侯釋之。先軫朝，問秦囚。公曰：「夫人請之，吾舍之矣」。先軫怒曰：「武夫力而拘諸原，婦人暫而免諸國，墮軍實而長寇讎，亡無日矣」。不顧而唾。秋，狄伐晉，先軫曰：「匹夫逞志於君而無討，敢不自討乎？」免胄入狄師，死焉。

此一事，與鬻拳事亦相彷彿。鬻拳先軫皆大臣，所爭皆國之大事，其所爲爭皆一出於公，又所爭

皆甚是。先軫面君而唾，此特小節有失。然先軫之意，彼以老臣對新君，而有此失禮，雖心固無他，而疑若意存侮嫚。其君容恕之不加罪，而先軫心更不安，乃以死敵自明其心迹。此亦只是自疚內憾，求以獲其心之所安，而竟出於一死。則亦不得不謂是極富於道德精神之一種表現也。

（七）晉狼瞫

左傳文公二年載：

> 狼瞫爲車右，箕之役，先軫黜之。狼瞫怒，其友曰：「盍死之！」瞫曰：「吾未獲死所」。其友曰：「吾與女爲難」。瞫曰：「周志有之，勇則害上，不登於明堂。死而不義，非勇也。共用之謂勇。吾以勇求右，無勇而黜，亦其所也。謂上不我知，黜而宜，乃知我矣。子姑待之」。及彭衙，既陳，以其屬馳秦師，死焉。晉師從之，大敗秦師。君子謂：「狼瞫於是乎君子。詩曰；「君子如怒，亂庶遄沮。」又曰：「王赫斯怒，爰整其旅」。怒不作亂，而以從師，可謂君子矣。」

狼瞫以勇爲車右，先軫黜之，是先軫認狼瞫爲無勇也。此不啻蔑視了狼瞫之人格。故狼瞫之怒，實乃一種人格自尊之內心表現，非爲失官位而怒也。其馳入秦軍而死，乃以表示其眞不失爲一勇者。此在狼瞫，可謂是一種自我人格之表現，與自我人格之完成。由此而狼瞫內心所受黜辱之耻乃雪。此亦自求我心所安，亦可謂是一種極富於道德精神之行爲也。當時君子，批評狼瞫，以爲

於是可謂之君子。君子正以稱富於道德精神之人格者。就此事，可見中國古人之道德觀念，毋寧是最富於內心情感者，始克當之。故凡屬道德行爲，必然有生命，有力量，有情感，有志氣。齷齪拘縛，循常襲故，非道德。怒爲人生情感中最當戒之事，然使怒而當，正可表顯出一種最俱力量最富生命之道德行爲，如上引兩詩已可證。則又何嫌於道德之非人情，與道德之缺生命內力乎？

（八）邾文公

左傳文公十三年載：

邾文公卜遷於繹。史曰：「利於民，而不利於君」。邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗爲？」邾子曰：「命在養民。死生之短長，時也。民苟利矣，遷也。吉莫如之」。遂遷於繹。五月，邾文公卒。君子曰「知命。」

此一事，驟視若涉迷信。然實亦一件極富道德精神之故事也。邾文公之意，君職正在利民，既爲君，盡君職，中國古人謂此是命，命猶云天職也。今語則稱之爲義務。惟今人愛以義務與權利對舉，而中國古人觀念，則人惟當善盡天職耳。盡吾天職，此乃一種不計權利之純義務性者。邾文公只求盡其爲君之天職，只求其可以利民，更不計及私人之一切利害禍福，至於雖死而不顧，故

當時君子稱之曰知命，此非一種極高的道德精神之表現乎？

（九）晉鉏麑

左傳宣公二年載：

晉靈公不君，宣子驟諫。公患之，使鉏麑賊之。晨往，寢門闢矣，盛服將朝。尚早，坐而假寐。麑退而歎，言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠。棄君之命，不信。有一於此，不如死也」。觸槐而死。

鉏麑乃一力士，其使命乃以行刺。鉏麑銜君命而往，見趙盾侵晨朝服假寐，心為感動，不忍刺之，然又謂君命不可棄，遂觸庭槐而死。此亦中國古語所謂發乎情，止乎禮義也。鉏麑之不忍刺趙盾，是其發乎情。然鉏麑又必堅持君命不可棄之義，是其止乎禮義。如是遂造生了一種矛盾的局面。鉏麑之自殺，則亦惟在此矛盾局面下自求心安而已。故亦謂之是一種道德精神也。

（十）晉解揚

左傳宣公十五年載：

楚圍宋，晉使解揚如宋，使無降楚。曰：「晉師悉起，將至矣」。鄭人囚而獻諸楚。楚子厚賂之，使反其言，不許。三而許之。登諸樓車，使呼宋人而告之。遂致其君命。楚

子將殺之，使與之言曰：「爾既許不穀，而反之，何故？非我無信，女則棄之。速即爾刑。」對曰：「臣聞之，君能制命為義，臣能承命為信。載義而行之為利。謀不失利，以衞社稷，民之主也。義無二信，信無二命。君之賂臣，不知命也。受命以出，有死無實。又可賂乎？臣之許君，以成命也。死而成命，臣之祿也。寡君有信臣，下臣獲考死，又何求？」楚子舍之以歸。

解揚乃一使臣，使臣之職，在能傳達其使命。解揚亦志在盡職耳，死生有所不顧。此即一種道德精神也。

（一一）齊大史兄弟

左傳襄公二十五年載：

齊崔杼殺景公，大史書曰：「崔杼弒其君」。崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞大史盡死，執簡以往。聞既書矣，乃還。

史官之職，在據事實書。齊大史不畏強禦，直書崔杼弒其君，亦求盡史職而已。乃至於兄死弟繼，死者三人，而其弟仍守正不阿。南史氏恐大史兄弟一家盡死，復馳往續書。彼其心中，亦惟知有史職當盡而已，死生一置度外。此等精神，殊堪敬嘆。然在當時，齊大史氏兄弟及南史氏姓名皆不傳，則似時人亦視之若當然，若無甚大異乎尋常者。或因其時記載闊略，乏人記之。然亦

由此可想，此諸人之死，固亦未嘗有如後世人自有一種留名不朽之想。而在彼諸人當時之心中，則誠惟有天職當盡之一念而已。生爲人，盡人道。守一職，盡職守。爲史官，則惟知盡吾史職而已，外此皆可不計。此等精神，亦云偉矣！是又安得不謂其爲一種最高之道德精神乎？

（一二）宋伯姬

左傳襄公三十年載：

甲午，宋大災，宋伯姬卒，待姆也。君子謂宋共姬女而不婦。女，待人者也。婦，義事也。

穀梁傳亦載此事，曰：

伯姬之舍失火。左右曰：「夫人少辟乎！」伯姬曰：「婦人之義，傅母不在，宵不下堂」。左右又曰：「夫人少辟火乎！」伯姬曰：「婦人之義，保母不在，宵不下堂」。遂逮乎火而死。

伯姬嫁宋共公，至此四十年矣。若伯姬十五而嫁，至是亦且五十四歲。伯姬嫁十五年而寡，至是守節已踰三十年。彼以一國之母，年既六十左右，縱無保傅在側，居舍火而避，此固無何不可。而伯姬拘守禮文，保傅不在，宵不下堂，甯及於難。當時君子謂其女而不婦。蓋禮意，保傅不在，宵不下堂者，特爲少艾處女輩設耳。抑即是少艾處女，驟值火災，焚及其屋，縱使不待保傅

而走避，實亦無可非議。然伯姬寡居守節，近四十年，彼其平居，殆大小莫非一遵於禮。今已垂老，雅不願經變失禮，喪其故常。是亦一種人格自尊也。在彼心中，眞所謂死生事小，失節事大，夫亦行其一己之心之所安而已。此事縱若不可爲訓，然本非必欲人人盡如此，乃得謂之是道德也。若必強人人盡如此，則既已成爲法律，既已成爲風俗。法律風俗之下，無眞道德可言。道德則必爲其一己之事，必屬諸其人一己內心之自由，故道德乃惟以自求己心之所安耳。孔子謂爲斯世也善者爲鄉愿，又謂鄉愿者德之賊，正爲其立身行事，一依他人之好惡，風尙之從違，而不憑己心爲抉擇也。狂者進取，狷者有所不爲，雖非中道，猶爲孔子所取。若宋伯姬，亦可謂是女中狷者。雖其所守，若不足爲理想道德之普遍標準。要其事，亦不可謂非極富有一種道德精神之表現也。

（一三）楚伍尙

左傳昭公二十年載：

楚囚伍奢，使召其二子。曰：「來，吾免而父。不來，吾殺而父。」棠君尙謂其弟員曰：「爾適吳，我將歸死。吾知不逮，我能死，爾能報。聞免父之命，不可以莫之奔也。親戚爲戮，不可以莫之報也。奔死免父，孝也。度功而行，仁也。擇任而往，知也。知死不辟，勇也。父不可棄，名不可廢，爾其勉之！相從爲愈」。伍尙遂歸。

當伍尚之聞召，云來則免爾父之死。在伍尚，亦未嘗不知其語之有詐。然若逆億其詐而不往，則若父死由我，將終生心不得安。然既心知其詐，而兄弟俱往受戮，父仇不報，心亦終不安。故由己歸死，而命弟奔吳，此亦自求其心之所安而已。若兄弟俱往，是不智。兄弟俱不往，是不仁不孝。然一往一不往，楚人仍可有辭責之，曰：「曷不兄弟俱來？今既一來一不來，爾父當仍不得免」。蓋遇此等事，本無必全之理。則利害是非，有不勝較。智計有所盡，則不得不憑己心之所安爲抉擇。故孔子罕言利，與命與仁。伍尚兄弟之處境，亦所謂無可奈何者，是命也。尚之與弟謀，一求奔死以免父，一求違命以圖報，此皆發乎其心之仁。而事之利否固所不計。抑尚自處以死，而責弟以全身謀報，雖曰吾知不逮，我能死而已，亦可見其愛弟之心焉。斯可謂孝弟兩全也。

（一四）晉董安于

左傳定公十四年載：

梁嬰父惡董安于，謂知文子曰：「不殺安于，使終爲政於趙氏，趙氏必得晉國」。文子使告於趙孟，曰：「范中行氏雖信爲亂，安于則發之，是安于與於謀亂也。晉國有命，始禍者死。荀范二子既伏其罪矣，敢以告。」趙孟患之，安于曰：「我死而晉國寧，趙氏定，將焉用生？人誰不死，吾死莫矣。」乃縊而死。

董安于見誣就死，而曰人誰不死，我死而晉國寧，趙氏定，將焉用生。彼其意，蓋謂人生惟求於世有貢獻。有所貢獻於世而死，卽爲死得其所。人誰不死，此乃中國古人一種甚深達觀。一切道德精神，則胥不由此種甚深達觀中爆發。宋儒葉水心有言：「當春秋時，未有生老病死入士大夫之心，不以聰明寄之佛老，爲善者有全力，故多成材。凡人壯不自定，老而自逸，是末世人材也」。今觀於董安于之事，洵可證葉氏論史之卓具深識矣。

（一五）晉張柳朔

左傳哀公五年載：

初：范氏之臣王生，惡張柳朔。言諸昭子，（范吉射）使爲柏人。昭子曰：「夫非而讎乎？」對曰：「私讎不及公。好不廢過，惡不去善，義之經也。臣敢違之？」及范氏出，張柳朔謂其子曰：「爾從主，勉之。我將止死。王生授我矣，吾不可以僭之」。遂死於柏人。

王生與張柳朔相讎，而稱譽張柳朔於范吉射，以爲柏人宰。及范氏獲罪出奔，張柳朔死守柏人以報。此與上引狼瞫死秦師事，可謂迹相反而心相似。狼瞫恥於先軫之不己知，張柳朔恐辱王生之相知。彼二人之死，皆求自全其人格，自求其心之所安。故皆得目之爲是一種道德精神之表現也。

（一六）楚昭王

左傳哀公六年載：

楚子在城父，將救陳。卜戰，不吉。卜退，不吉。王曰：「然則死也。再敗楚師，不如死。棄盟逃讎，亦不如死。死一也，其死讎乎」。命公子申爲王，不可。則命公子結，亦不可。則命公子啓，五辭而後許。將戰，王有疾。庚寅，昭王攻大冥，卒於城父。是歲也，有雲如衆赤鳥，夾日以飛三日。楚子使問諸周大史，周大史曰：「其當王身乎？若禜之，可移於令尹司馬」。王曰：「除腹心之疾而寘諸股肱，何益？不穀不有大過，天其夭諸？有罪受罰，又焉移之？」遂弗禜。初，昭王有疾，卜曰：「河爲祟」。王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江漢睢漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也」。遂弗祭。

楚昭王之事，可與邾文公後先媲美矣。此葉水心所謂私人之死生禍福，全不入其心中，故得如是。斯其所以表現爲一種最高的道德精神也。

（一七）衛子路

左傳哀公十五年載：

衞亂，季子將入，遇子羔將出。季子曰：「弗及，不踐其難。」季子曰：「食焉不辟其難。」子羔遂出。子路入。及門，公孫敢門焉。曰：「無入為也。」季子曰：「是公孫也？求利焉而逃其難。由不然。利其祿，救其患」。有使者出，乃入。曰：「大子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之」。且曰：「大子無勇，若燔臺半，必舍孔叔」。大子聞之懼，下石乞盂黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：「君子死，冠不免」。結纓而死。孔子聞衞亂，曰：「柴也其來，由也死矣！」

此事已及春秋之末。子路子羔皆孔子之門人，孔子亦預見此兩人之一來一死。然孔子於子路，固未嘗深讚許其死。亦未嘗深斥怪於子羔之不死。可見所謂道德者，不強人以一律。惟在子路之意，謂利其祿，必救其患，奉此標準以往，有死不顧。此則不得不謂其乃一種極富道德精神之表現也。尤其臨死纓斷，乃曰君子死，冠不免，結纓而死。不願臨死而有所失禮失態，此種精神，後人以之與曾子之臨死易簀並稱。亦一種極高道德精神之表現也。

檀弓記曾子易簀之事云：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於牀下，曾元曾申坐於足。童子隅坐而執燭。童子曰：「華而睆，大夫之簀與？」子春曰：「止。」曾子聞之，瞿然曰：「呼！」曰：「華而睆，大夫之簀與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也，我未之能易也。元起易簀！」曾元曰：「夫子之病革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之」。曾子曰：「爾之愛我也不如

彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣」。

舉扶而易之，反席未安而歿。

曾子在平居，子路臨戰鬭，兩人處境不同，然其能臨死不苟則一。曾子未嘗爲大夫，而臥大夫之簀，及其聞童子一言，憬然有悟，疚然有慚，必易簀而後死。此種不苟小節精神，至於臨死而不肯苟，是卽一種最高之道德精神也。惟論語載曾子臨終，曰：

曾子有疾，召門弟子，曰：「啓予足，啓予手。詩云：戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。而今而後，吾知免夫！小子。」

則似曾子實未嘗有臨死易簀事。或檀弓所載誠有其事，而論語特渾括記之。蓋論語所謂吾知免夫者，卽猶檀弓之所謂得正而斃也。蓋猶謂至此乃始得爲一完人耳。人非至死，終不得爲完人。然旣畢生瞿瞿，勉求爲完人矣，豈可臨死而轉失之。故子路之臨死結纓，曾子之臨死易簀，其意皆求爲完人耳。惟其畢生意志之所在，故不願臨死俄頃而尚留有些微餘憾也。此種精神，則正是人生最高道德精神之表現。然深求之，亦所謂自求一己內心之所安而已，非有他也。此亦不當以是非辨，亦不足以利害較，故謂之爲是一種道德精神也。

上舉十七事，皆據左傳記載，藉以見春秋時代人道德精神之一斑。此外尚有一事，亦在春秋時代，而不見於左傳，僅載於史記。其事信否不可知，然其事流傳中國社會旣極普遍，並甚悠久。其深入人心，蓋若尤有踰乎上舉十七事之上者。玆姑並舉如下：

（一八）晉杵臼程嬰

史記趙世家載：

晉屠岸賈有寵，擅與諸將攻趙氏於下宮，殺趙朔趙同趙括趙嬰齊，皆滅其族。趙朔妻，成公姊，有遺腹，走公宮匿。趙朔客曰公孫杵臼，杵臼謂朔友人程嬰曰：「胡不死？」程嬰曰：「朔之婦有遺男，若幸而男，吾奉之。卽女也，吾徐死耳」。居無何，朔婦免身生男。屠岸賈聞之，索於宮中。夫人置兒絝中，祝曰：「趙宗滅乎，若號。卽不滅，若無聲」。及索，兒竟無聲。已脫，程嬰謂公孫杵臼曰：「今一索不得，後必且復索之，奈何？」公孫杵臼曰：「立孤，死，孰難？」程嬰曰：「死易，立孤難耳」。公孫杵臼曰：「趙氏先君遇子厚，子彊爲其難者。吾爲其易者，請先死！」乃二人謀，取他人嬰兒負之，衣以文葆，匿山中。程嬰出，謬謂諸將軍曰：「嬰不肖，不能立趙孤，誰能與我千金，吾告趙氏孤處」。諸將皆喜，許之。發師隨程嬰攻公孫杵臼。杵臼謬曰：「小人哉程嬰！昔下宮之難不能死，與我謀匿趙氏孤兒，今又賣我。縱不能立，而忍賣之乎？」抱兒呼曰：「天乎！天乎！趙氏孤兒何罪，請活之！獨殺杵臼可也」。諸將不許，遂殺杵臼與孤兒。諸將以爲趙氏孤兒良已死，皆喜。然趙氏眞孤乃反在，程嬰卒與匿山中。居十五年，晉景公與韓厥謀立趙孤兒武，諸將反與程嬰趙武攻屠岸賈，滅其

族。復與趙武田邑如故。及趙武冠成人，程嬰謂趙武曰：「昔下宮之難，皆能死，我非不能死，我思立趙氏之後。今趙武既立，爲成人，復故位，我將下報趙宣孟與公孫杵臼」。趙武啼泣頓首固請，曰：「武願苦筋骨以報子至死，而子忍去我死乎？」程嬰曰：「不可。彼以我爲能成事，故先我死。今我不報，是以我事爲不成」。遂自殺。

此事既爲左氏所不載，又其所載與左氏有歧異，後之考史者皆疑其謬。清儒梁玉繩乃謂：「匿孤報德，視死如歸，乃戰國俠士刺客所爲。春秋之世，無此風俗。斯事固妄誕不可信，而所謂屠岸賈程嬰杵臼，恐亦無其人也」。今按視死如歸，如本篇上引十七事皆然，寧得謂春秋世無此風？託孤之事，如晉荀息，卽以死報命。至於報德，在春秋時更所常見。縱謂史記所載，或屬小說家言，其所記晉國君卿關係，及趙氏朔同括嬰齊諸人死亡年歲，容可有誤。然晉人確有屠岸氏，如里克殺奚齊卓子時，曾令屠岸夷告重耳是也。後之小說家記此，或出傳聞，然亦不必卽是憑空僞造。一爲其易，一爲其難，如伍尙之死，伍員之亡，亦其例也。後死者自殺以報先死，如衞急子之繼弟壽而死，亦其例。以彼例此，焉得謂春秋時決不能有杵臼程嬰其人其事乎？或屠岸賈乃當時嬖寵小臣，或趙武誠如左傳所載，非遺腹子，乃以孤童匿宮中，事後避禍，而屠岸賈搜索其縱跡，此固無法斷其爲決不可有。抑且縱謂其事全出捏造。當知捏造其事者之心中，卽已存有此等道德觀念與道德精神之想像矣。故捏造亦卽是一事實，爲考史者所當重視也。春秋事不載於左傳國語，而散見於戰國諸子之傳述者衆矣，不得盡謂是戰國時人所憑空捏造也。史公備存其事，以

著於篇，其識卓矣！又烏得輕議其爲好奇之過哉？

劉向新序節士及說苑復恩，皆取此文，特於新序評此兩人，曰：「程嬰公孫杵臼，可謂信友厚士矣」。又謂「嬰之自殺下報，亦過矣」。是謂程嬰可以不死也。孟子曰：「可以死，可以無死，死傷勇」。蓋後人感前人事，而特爲剖論其是非。然不得因後人所論，遂謂前人所爲，無當於道德。蓋所謂道德精神者，惟在行其一己之心之所安，本不求人人之盡必如我。亦非謂必其事之能至於易地皆然之境，乃始得謂之爲道德也。

以上列舉可資表見春秋時代人之道德精神者凡十八事。其地則徧及魯衛齊宋晉楚鄭諸國。其人則有國君。有母后。有諸侯之太子，公子，及卿大夫之子。有大臣元老。有史官。有使臣。有車右勇士。有刺客。有家宰。有貴族之賓友。其間惟子路爲孔子門人，餘則皆非平居講道論德之學人也。其事則特就其有關於死生之際者始列焉。因生命爲人所最惜，其人至於寧死而不顧，又非逼於外力，而乃特出於其心之所自願，此則最足以見道德精神之屬於人心之內發，而自有其一種不可自已之力量也。

上舉諸人，所以寧願捨其生命，至死不反顧，則皆有一種人生律則焉，在彼心中，自認爲萬不當逾越者。如邾文公認爲人君必以利民爲主。如宋伯姬認爲女子無傅保在旁，萬不當宵夜下堂。如衛急子晉太子申生，楚伍尚，皆認爲父命不可違。如鬻拳，先軫，皆認爲臣之於君不可無禮。如齊大史兄弟，認爲史職必當直書。如鉏麑，認爲君命不可棄。如狼瞫，認爲勇者決不

可以犯上作亂。如張柳朔，認爲知己必當副其所知，不得相孤負。如子路，認爲食人之祿，斯必救其難。如杵臼程嬰，認爲主恩必報。此等皆非當時所懸法律強其必如此，亦非當時社會風俗迫其不得不如此。而所以必如此者，實純由於其內心之一種認識，若誠知其非此而不可。乃至於重視此等人生律則，以爲其必當遵守，乃更有甚於生命之可寶者，此所以遂成爲一種最高的道德精神之表現也。

今試問此等人生律則何由生？當知此既不憑於對上帝之信仰，亦不歆動於死後之禍福。在中國古人觀念中，似乎所重乃僅限於當前現實之人生界。如何完成此當前現實之人生，卽此若爲人生唯一主要事。至於死後如何，則更不置計慮中。此實一種至深邃之人文精神也。苟若越出此人生界，認爲冥冥中別有主宰，一切當信從其意志，此卽當歸屬於宗教。或則窮究宇宙，旁窺萬有，深思博證，以尋求某種眞理，而揭出之以爲人生所當守，此種精神，亦不爲人文所限，而當歸屬於哲學與科學。而中國文化之傳統精神，則乃偏重於人文界，乃卽就於當前現實之人文而建立，而完成。其所憑以建立而完成之者，則僅憑於人心之面對此人文現實之所敏感而自安焉者以爲準，此以謂之爲一種人文精神也。

至於此等人生律則，爲其心之所敏感而自安焉者，其果眞爲人生所必當遵守而不可或逾之律則與否，則非無可加以討究之餘地，抑且隨時有其變通之可能。惟在其當時，彼既深感其當若此，而自認其爲不可稍渝，而寧願恪守，以至於死而不悔，此卽是一種至高之道德精神矣。故道

德精神，必專限於現實人文界，卽是一種人文精神也。此等爲同時人所共同尊信之人生律則，用中國傳統語說之，則皆是一種禮敎也。禮敎之在春秋時，其影響人心者，可謂甚深甚厚。然亦可謂必先有此人心，乃始有此禮敎之出現。否則，任何人固不能違於人心而憑空建立出此等禮敎，以使人至死而不違。亦必本於此等禮敎，而以之敎忠焉、敎孝焉、敎信焉、敎勇焉、敎直焉、敎義焉、敎人以視死如歸，敎人以不違其內心之所安焉。於是而有種種之德目。而外界之利害禍福，可以一切不顧。卽他人之是非評騭，亦可以棄置不問。惟此卽爲道德之完成。道德完成，卽是其人人格之完成，亦卽是其人生命之完成也。蓋人生必達於是，乃始爲完成其生命之大意義，乃始爲善盡其生命之大責任。死生一以貫之，人之死卽所以成其生。則於完成道德完成人生之一大觀念之下，實無生死之可辨也。由於一己生命之完成，而人類之大生命，亦藉之得完成。故當一種道德行爲之發乎其人之內心，雖其一時之設心處慮，若僅顧己心，僅爲其一己當前作打算，而就其事之影響於人人之心者言，則已不啻爲全人類之全生命打算。故此亦謂之人道也。人道者，乃所以完成其人生。死亦人生中一事，生必合於道而生，則死亦必合於道而死。此非死生一以貫之乎。春秋雖爲一亂世，而此種精神，則仍是瀰漫洋溢，隨地隨時，隨事隨人，隨所遇而現，此實中國社會重視人文精神之文化傳統，至其時，已到達於一種相當高度之境界矣。孔子之敎，則亦本於當時社會此等傳統之禮敎精神而建立，故謂由於中國傳統文化而始產生出孔子，不能謂由有孔子而始有中國文化之創始也。

孔子亦自言之，曰：

我非生而知之者，好古，敏以求之者也。

可見孔子之講學立教，固不從宗教信仰來，亦不從科學證驗來，仍不從如西方哲學家之思辨邏輯來。孔子之講學立教，乃從其對於當時之歷史知識，文化傳統，多聞多識，反之己心，擇善而從，而誠見其宜如此，而深見其必然當如此，而卽本此以立教也。故孔子講學立教之精神，乃確然見其爲屬於一種人文精神道德精神也。

玆試再舉論語中孔子之述及人之死生之際者，而逐條略加以闡釋，以竟我上述之義。

子曰：朝聞道，夕死可矣。（里仁）

如本篇上舉之諸事，實皆可謂是一種夕死可矣之精神表現也。孔子特亦於此等已往故事，返就其內心敏感，而深悟人生之道當如此。故孔子此條，僅爲一種綜括的敍述語，此乃歸納往事中所涵義訓而綜括述說之。孔子之得此啓示，乃得之於其好古敏求，乃得之於其博學多聞，乃得之於孔子當時之歷史傳統，與夫人文現實，此爲孔子講學立教一段精神之所由異於宗教、科學、與哲學，而自有其甚深邃之眞實淵源也。故孔子又曰：

吾欲託諸空言，不如見諸行事之深切著明也。

吾儕讀論語，凡孔子所陳義，亦不當僅以空言求，乃當從孔子以前之歷史行事之深切著明處求，則庶可以明孔子所從言之根據耳。

論語又曰：

志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。（衛靈公）

孔子講學立教之大貢獻，端在其就於歷史往事所得義訓而爲之籀出一大原則，指出一切人道核心而舉一言以名之曰仁。仁者，乃一切禮教之所從出，所從立之基本也。故孟子曰：「仁，人心也」。又曰：「仁，人之安宅也」。又曰：「人有不忍人之心，而仁不可勝用也」。就孟子語推說孔子仁字，仁卽人心，仁卽人心所安，仁卽不忍人之心之推演引申。大抵論語仁字，大義不違此諸端。如本篇上舉春秋十八事，此皆一種殺身成仁之往事先例也。此皆有一種不忍人之心，一種自求所安之心，爲之主宰，爲之決奪。故孔子所謂之志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁者，此亦一種綜括的叙述語，此亦歸納其所知歷史往事內涵義訓而指說之如此也。故孔子此條，亦從其好古敏求而得，亦從其博學多聞而得。乃得其啓示於孔子當時之人文歷史與人文現實。而憑其自心之敏感靈覺以直知其如此。在此人文歷史人文現實中，則惟有此心可以相通相得，此卽孔子之所謂仁。故仁卽人道，亦卽人德也。

論語又曰：

微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：殷有三仁焉。（微子）

此可見或去或爲奴或死，皆可以得仁。則人之求仁，因不必盡出於殺身以死之一途。而死與不死，亦非判別人生道德之最高標準。惟仁與不仁，乃爲判別人生道德之最高標準也。孟子又曰：

「仁者，人也。」此亦可謂惟仁者乃得謂之人，故求眞實人生者必求仁。是則殺身成仁，即是殺身以完成其人生也。若違離於仁，即不得謂之人。苟旣非人，則又何貴於有生？此仍是孔子就於歷史昔賢往事而推說之如此，非孔子憑空主張之論也。

論語又曰：

人之生也直，罔之生也幸而免。（雍也）

直者，直道而行，亦卽直心而行，卽直從其心之所安，此乃人生之所由可貴也。否則飛潛動植，凡百有生，皆知求幸而免。人之有生，又何以異？

論語又曰：

自古皆有死，民無信不立。（顏淵）

生必有死，故僅求免死，則决非眞知生人之道者。所謂信，亦卽人生一種不可逾越之律則也。人事萬變，變之來不可測，人若惟求幸免於死，則一切人盡無可信，而人道終於不立矣。然而人之死則終於不可免，故生人之道不貴於幸而免也。

論語又曰：

見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。（憲問）

有生，乃得成爲人，故人道貴於因生以完成其爲人耳，不貴僅守其生以惟求夫免死也。卽如子路，張柳朔，解揚，皆見危授命也。知見危授命，卽知直道而生。孔子此等語，仍是一種綜括的

叙述語。

論語又曰：

篤信好學，守死善道。（泰伯）

中國古人非無信，惟所信卽在人文界。能篤守其所信，又加之以好學，而嚴守以至於死，則可以善道矣。生有道，善道卽所以善生。惟求幸免於死，非善生也，故亦不以幸免於死爲善道。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」（先進）

死乃生中所有事，故知所以爲生，知所以善我生，卽知所以爲死，知所以善我死矣。孔子講學立敎，只敎人如何爲人，如何善我之道以生，不敎人學知死後事。此皆所謂死生一貫，天人合一，後世儒家每因此極深推論之。若觀本篇上述春秋諸往事，則可以不煩推說，而其義躍然矣。故曰託諸空言，不如著之行事之深切著明也。

曾子曰：士不可不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？（泰伯）

儒家言人道重仁字，仁雖內本於此心，然擴其量可以外通廣及於全人類。此因人心皆同，無不可以相通相得，故人人無不在我仁之心量中。雖其隨感而發，論其迹，若僅限於一人一事，如事父見爲孝，事君見爲忠，交友見爲信，遇事見爲義，皆是也。其實則觸機應變，孝者不盡於孝，忠

者不盡於忠。此卽人道也。卽如上擧鉏麑張柳朔之徒，驟視之，若其人僅亦踐一小節而死，於人道無足輕重。然論其心量，此亦孔子所謂仁之一端，其道可以相通相得，廣被及於全人類，歷千古，經萬變，僅有此心隨感而應，遇變無方，生人之道，則惟此以爲之維繫而始得宏大也。故此不當以利害計。一時一事之利害，固何足以較量推說而盡其影響之所及乎？人若能善守此心而死生以之，至於殺身授命，此卽一種最高道德精神之表現。惟其擴申之而可以及於全人類，故曾子謂之重。至曾子之所謂遠，則極言之，亦僅止於其人之死而已。此更可以見孔門儒家之講學立教，徹始徹終，純爲一種人道精神，此卽謂之爲一種道德精神，因其僅限於人生現實中，故以異於宗教之信仰，與夫哲學科學之所探究也。

子張曰：士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。（子張）

子張在孔門，見稱爲堂堂乎難與並爲仁者。然子張所守，亦僅是見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其大途轍，則依然是孔門精神也。

根據上列論語所載孔子及其門弟子之所講所敎，重道德，一死生，視人生之有死，直如朝之有夕，日之有夜，一若其事固然，無足厝懷慮問。故喫緊爲人，惟計如何求仁，如何求道，如何得爲完人耳。死則盡人所不免，旣所不免，則惟當善爲運用，藉此以求得完其人生之理想。此種精神，得謂其猶非一種最高之道德精神乎？而當時孔門師弟子，對於此等理論，亦僅若平白直率而言之，似無甚深妙義奧旨，有待於曲折發揮，深細剖揭者。此緣孔門之標宗立敎，本非外於此

現實人生，而必窮探宇宙鬼神，或深用思辨邏輯，以別出其奇義奧旨，以圖說服人，以求人之飄然相從。而特就於此人生現實，本於已往歷史行事，而就我心之所感，而綜括述說之，以待於人之同具此心者之相通而相得焉。故若僅見其爲一種固然與當然。故其所說，亦不期人之信服而終於得人之信服，乃終以大行於後世。故儒家思想，乃得終成其爲中國文化傳統之一大骨幹也。

本文主旨，卽在上探孔門教義淵源，以見孔學精神之重在人文歷史已往現實，而所謂好古擇善，述而不作之深旨，亦可於此窺見其一斑爾。

論春秋時代人之道德精神（下）

余草論春秋時代人之道德精神上篇，專舉有關於死生之際者爲例。然非謂必如是乃見道德精神也。爰續草此篇，以竟我未盡之旨。

春秋時代人之道德精神，亦可謂是一種禮教精神，此已於上篇發其旨。禮貴讓，不貴爭。權利名位富貴，皆人之所爭也，於此而能讓，斯不得不謂是一種道德精神之表現。至於能讓國讓天下，此眞人情所難，誠可謂是一種道德精神之至高表現也。中國古史傳說，有堯舜之讓天下。至於周初，泰伯仲雍，讓國王季，而逃之荊蠻。伯夷叔齊，亦以讓國見稱。此皆中國傳統文化中一種道德精神之至高表現。而其事至春秋時，猶不乏其例。玆再逐事列舉之如下。

（一）宋目夷

左傳僖公八年載：

宋公疾，大子茲父固請，曰：「目夷長，且仁，君其立之」。公命子魚，子魚辭，曰：「能以國讓，仁孰大焉，臣不及也。且又不順。」遂走而退。

明年，宋桓公卒，襄公卽位，卽太子茲父也。子魚卽目夷，乃襄公之庶兄。左傳是年載：

宋襄公卽位，以公子目夷爲仁，使爲左師，以聽政。於是宋治。故魚氏世爲左師。

觀於是，宋襄公眞可謂仁者，賢其兄而讓之國，子魚旣固辭不受，卽位而復委政焉。兄弟之間，一讓一辭，一與一受，相信相愛，曾不見有絲毫之芥蒂。子魚旣爲政而宋治，則子魚誠能者也。宋襄之能繼齊桓而爭霸，殆卽仗子魚之治國有成。然則宋襄誠能識其兄之賢，讓之國而不受，而仍授之以政。在宋襄心中，絕無疑忌猜防之迹，則其讓國之誠可見矣。子魚雖辭國，然不辭政，竭其能以使國治。在其心中，亦絕無避嫌躲閃之迹。此已難能矣。及宋襄爲楚執於盂，使子魚歸而君宋，子魚不復讓，卽歸而君之。楚人釋襄公，子魚復歸國，而復其故位。斯二人者，較之伯夷叔齊，若僅就其讓國之一節而言，則不定可相媲美，抑若猶爲有勝矣。

（二）曹子臧

左傳成公十三年載：

曹宣公卒於師，曹人使公子負芻守，使公子欣時逆曹伯之喪。秋，負芻殺其大子而自

立。諸侯請討之。晉人以其役之勞，請俟他年。冬，葬曹宣公。既葬，子臧將亡。國人皆將從之。成公乃懼，告罪，且請焉。乃反而致其邑。

今按：晉人率諸侯之師伐秦，曹宣公亦從焉。曹成公卽公子負芻，子臧卽公子欣時，兩人皆曹宣公庶子也。左傳成公十五年載：

會于戚，討曹成公也。執而歸諸京師。諸侯將見子臧於王而立之。子臧辭，曰：「前志有之，曰：聖達節，次守節，下失節。爲君，非吾節也。雖不能聖，敢失守乎？」遂逃奔宋。

負芻殺太子自立，子臧義不食其邑。至於諸侯來討，欲見子臧於王而立之，此固曹人之所願，亦曹國之利。子臧果立，天下後世，必絕無非之者。然子臧守其節不屈，終避不受，此尤難能也。蓋子臧力不能誅負芻，其心有憾焉。今乘諸侯之誅負芻而得國，在子臧之心，必有所不忍。是可謂質直而好義矣。故甯出於讓國去家，以逃亡終其身。此亦絕不願自違其心之所安也。當子臧之世，貪利忘義，子弒其父，臣弒其君，以謀得國者，衆矣。子臧之守節，不僅足以媿此輩，殆亦所謂貪夫廉，薄夫敦，懦夫有立志，子臧之節，實可以風千古而常在矣。較之於君曹而曹治，其所貢獻於道義與風俗者，深淺大小，何可比量？縱子臧不爲此而辭，然而衡量道德之與世運，則於此不可不知也。

(三) 吳季札

左傳襄公十四年載：

吳子諸樊旣除喪，將立季札。季札辭，曰：「曹宣公之卒也，諸侯與曹人不義曹君，將立子臧。子臧去之，遂弗爲也。以成曹君。君子曰：能守節。君，義嗣也。誰敢奸君。有國，非吾節也。札雖不才，願附於子臧以無失節。」固立之，棄其室而耕，乃舍之。

公羊傳載此事云：

謁，餘祭，夷昧，與季札，同母者四。季子弱而才，兄弟皆愛之，同欲以爲君，季子猶不受。謁請兄弟迭爲君而致國乎季子，皆曰諾。故謁也死，餘祭立。餘祭死，夷昧立。夷昧死，則國宜之季子，季子使而亡焉。僚者，長庶也，即位。闔閭曰：「將從先君之命與，則國宜之季子者也。如不從先君之命焉，則我宜立者也。僚惡得爲君？」於是使專諸刺僚。

其事在魯昭公二十七年。左傳載：

吳公子光曰：「我，王嗣也。事若克，季子雖至，不吾廢也。」遂弑王。季子至，曰：「苟先君無廢祀，民人無廢主。社稷有奉，國家無傾，乃吾君也。吾誰敢怨？哀死事生，以待天命。非我生亂。立者從之，先人之道也。」復命哭墓，復位而待。

史記亦載此事云：

壽夢有子四人，季札賢而壽夢欲立之。

是季札之賢，其父其諸兄，皆欲奉國而傳焉。其父死，其兄讓國而不受。於是彼三兄者，更迭爲君，以冀季子之終於得國焉。逮夷昧死，季札適出使於外，其賢聲流聞於上國諸夏卿大夫間。誠使季子遄返，吳人必奉以爲君無疑。乃季子亡逃不返，俟王僚立乃返。及王僚被弒，季子又適出使。及其返，終守臣節，曰：立者從之，復位以事闔閭。此其高風讓德，誠可昭示百世。而觀於諸樊兄弟之更迭傳國，不傳子而傳弟，以終希季子之得爲吳君，彼其誠心相讓之意，亦至難能矣。是蓋其遠古先人泰伯仲雍之流風餘韻，傳誦於子孫後禩，猶有未沫者。故亦相感而慕效之耳。至於此下夫差失國，乃在王僚闔閭再傳之後，事變之來，何能逆測，固不得以此而責季札之守節而終讓也。若使季札立爲吳君，亦豈能保其子之必賢？若季札而能保其子之必賢，豈不猶賢於堯舜？故知以後事之禍福，逆繩前人之節義，之非通方之論也。

以上宋子魚，曹子臧，吳子季札，此三人者，皆一世之名賢。察其才能，實皆經國之長材。誠使得一國而君之，其權大矣，其位高矣。富貴既極，而其功名建白，亦豈不足以歆動一世，永垂千古。而之三子者，淡然若不以經懷，漠然若無感於其心，皆能卓然守節而不變。斯其高標孤光，誠如矗立雲表，使後世人望之，若邈然不可攀。而宋襄公及吳諸樊兄弟，既推明手足之賢，復掬搦肺腑以讓，其所表現，實亦難能而可貴也。

（四）韓無忌

左傳襄公七年載：

晉韓獻子告老，公族穆子有廢疾，將立之。辭曰：「詩曰：豈不夙夜，謂行多露。又曰：弗躬弗親，庶民弗信。無忌不才，讓其可乎？請立起也。與田蘇游而曰好仁。詩曰：靖共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。恤民爲德，正直爲正，正曲爲直，參和爲仁。如是則神聽之，介福降之。立之，不亦可乎？」使宣子朝，遂老。晉侯謂韓無忌仁，使掌公族大夫。

無忌，穆子名。起，宣子名，乃穆子弟。據左傳成公十八年，無忌與荀家荀會欒黶同爲公族大夫，在此七年前。又據晉語，晉厲公時，無忌已爲公族大夫，則當尤在前。無忌既讓位，而晉侯使掌公族大夫。是使無忌爲此四人之長也。然則無忌雖自云有廢疾，固非不能出身承事。彼其引詩弗躬弗親之語，亦求讓之推辭耳。則韓無忌之讓其家，固可與曹子臧吳子季札之讓國媲美矣。

（五）晉介之推

上述讓君位者三事，讓卿位者一事。又如晉趙姬讓叔隗爲嫡妻而己下之，又讓嫡子於趙盾而使其三子者下之。又如狐偃讓上軍於其兄毛，趙衰讓卿於欒枝先軫，春秋時人讓德可書者尙多。復

有一事，與此若稍不類，而可連類以及者，則爲晉介之推之讓賞。左傳僖公二十四年載：

晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及也。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣。惠懷無親，外內棄之。天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰。天實置之，而二三子以爲己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以爲己力乎？下義其罪，上賞其姦，上下相蒙，難與處矣」。其母曰：「盍亦求之？以死，誰懟？」對曰：「尤而效之，罪又甚焉。且出怨言，不食其食」。其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也。身將隱，焉用文之，是求顯也。」其母曰：「能如是乎，與汝偕隱。」遂隱而死。晉侯求之不獲，以緜上爲之田，曰：「以志吾過，且旌善人。」

今按：介推之事，傳誦中國社會，迄今弗衰。相傳寒食禁火，即由介推而起。此與屈原投江，至今端午有角黍競渡之俗，同見爲其人其事之入人心者深，故能蔚成風俗，有如此之廣而且久也。然據左傳，介推特終身隱不復見，晉文公求之不獲，遂以緜封爲介推之田。呂氏春秋亦曰：「負釜蓋簦，終身不見」。楚辭惜往日乃云：「介子忠而立枯兮，文公寤而追求。」莊子盜跖篇則曰：「介推抱木而燔死。」故後漢書周擧傳，乃云介推焚骸。古琴操亦有介推抱木而死之語。直至近代戲劇，乃有火燒緜山，與杵臼程嬰之搜孤救孤，蓋同爲中國社會所樂於稱道，故遂煊染失其本眞。顧炎武日知錄所謂：「瑰奇之行彰，而廉靖之心沒，」其語良是。蓋此等廉靖之心，其**實已是瑰奇之至。俗人不察，增其瑰奇，則轉失當事者一番廉靖之心之眞實體段也。**

嘗試論之！中國人之道德精神，就其表顯於外者言，固可謂是一種禮敎之精神。禮旣貴讓，不貴爭。故國人傳統風俗，臨事每易主於退讓，退讓之極卽爲隱。隱者之所爲，可以終身不求人知，抑且終身不爲人知，而其內心之所守所信，則耿然烱然，有若可以歷千古萬古而不昧不失者。此其不與人爭，不求人知，確然自信自守以至於隱淪終身而不悔不悶之一段精神，亦卽是一種至高之道德精神也。故廉靖之心之至極，其所養所詣，已是瑰奇之至，固不必定以陷於殺身而不顧之乃見爲瑰奇也。故余論次春秋時代人之道德精神，先之以殺身成仁，次之以讓國讓祿，而連帶及於終身隱淪自晦之士，亦本此義而論次之也。

又按：關於隱淪自晦之故事，在中國歷史傳說中，亦已先有其甚深之淵源。如孟子曰：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。

此皆千古聖君賢相，豪傑大人。然方其未爲人知，則或在畎畝，或業版築，或鬻魚鹽。或屈身士伍，或蟄居海濱，或混迹市販。方其時，雖抱奇才，負盛德，然旣不爲人知，則固何異於庸俗。然雖不爲人知，其爲有奇才盛德在身，則與其被舉之後，縱其大有所表顯，而其先後之同爲一人，則固無以異也。故就中國人傳統觀念言，知與不知，若於其身無所益損，而毋寧不爲人知，其人若更見瑰奇，更爲高出於流俗焉。故曰：盛德若愚，良賈深藏若虛。此旣不爲人知，抑亦不求人知，而且甚至於務求不爲人知焉。故此種故事之傳說，與夫此種心理之蘊積，而蔚成爲

中國社會尚隱自退之風，此亦文化傳統之歷有傳遞，決非忽然無故而有此也。故如介之推，雖隱淪終身，絕無事功表白，則又安知其人才德抱負之誠不若舜，若傳說膠鬲，若管孫百里之儔乎？故中國社會風習，重抱負，賞隱淪，其推崇想慕之情，往往不亞於事功之確有所表顯者。流傳至戰國，此等風氣達於極盛。道家於堯舜禪讓之外，復增出許由卞隨務光。齊太公乃周之外戚，而謂其釣於渭濱。此外如申徒狄，鮑焦，越王子搜，顏闔，屠羊說之徒，爲當時人所樂道者，何可勝數。一若其人必先有一段隱晦避世之事蹟，乃更增其身價。即後世人物如諸葛孔明，方其高臥隆中，自比管樂。若使無劉先主三顧野廬，豈不將以抱膝長吟終其身。然終無害於諸葛之可以比擬管樂也。田疇管寧，其獲後人之景仰，亦復何遜於諸葛乎？中國人此等心理，此等觀念，尚隱自晦，確然不拔，遂成爲中國歷史人物中一大類，而其影響於中國文化與歷史者，其意義至深且鉅，抑且無從估量。而遠在春秋以前，已有不少此等人物，此等故事，遙爲此一風氣之前驅矣。故介推之隱，其自身才德所至，誠以無可展布，因亦無可徵信，然終使後人想望其才德於若隱若顯中。故曰神龍見首不見尾，一鱗片爪，隱約雲中，亦所以想見其爲神龍之夭矯也。諒介推之在當時，其終隱之志，亦已先有爲之啓召而感動其心者，固非無端特起，忽然而有此終身隱淪之一想也。

今試仍本上篇之旨，復雜引論語孔門師弟子之言，而略加闡說之如次。

子夏曰：吾聞之矣。死生有命，富貴在天。（顏淵）

今按：此兩語，其垂爲中國社會之習熟語，亦既二千五百年於今矣。近人率好言中國文化重現

實，不知重現實而能淡於死生富貴，乃所以創成中國文化之深趣也。人之宅心處慮，苟惟以一己之死生富貴爲準，則何能有崇高之道德精神之表現？苟非有一種極崇高之道德精神，淪浹浸漬於其間，而徒知重現實，則又何能有此緜歷數千載而不衰不竭之文化傳統乎？此義尤爲讀吾文者所當深玩也。本文上篇所述，可謂是死生有命之一觀念之具體表現，本文下篇所述，可謂是富貴在天之一觀念之具體表現。易言之，此皆不以一己之死生富貴置念慮間，故能有此種崇高之道德精神之表現也。子夏所謂商聞之矣者，苟非聞之於師門，必是聞之於時人之通語，而亦爲師門所認許。要之子夏死生有命，富貴在天之兩語，仍是一種綜括的叙述語，在子夏脫然出口，視若固然，似不煩更爲之推闡而說明。此種思想觀念之來源，則尤爲吾儕今日研究中國古代思想者所必須鄭重注意也。

論語記孔子述及富貴，無不淡然視之。故曰：

富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也。不以其道得之，不去也。（里仁）

又曰：

富貴可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。（述而）

又曰：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。（述而）

又曰：

篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，耻也。邦無道，富且貴焉，耻也。（泰伯）

孔子此條，乃正式提出一隱字。隱之一字，在中國文化精神中，蓋有其莫大之意義焉。若謂人生貴有所表現，隱者，乃一種不表現之表現也。若謂人生貴有所作爲，隱者，乃一種無作爲之作爲也。隱之爲德，不惟無動於富貴，抑且不歆於事功。其心超然，一志於道。儒家精神之所憑以撥亂而反治轉危而爲安者，隱之一義，蓋寓有其甚深之機括焉。天下不能無無道之時，居危亂之邦，善道而隱，隱者卽所以善吾道。甚至善道而死，死亦所以善吾道也。如是，則雖死而道存，雖隱而道顯。道之終於存而顯，有時轉出於隱之爲功。故隱者，亦大仁大智大勇之所爲，非苟且不得已而退處於無用者之比也。故孔子亦常有隱志。旣曰「余欲無言」，無言卽大隱也。又曰：「欲居九夷」，又曰：「道不行 乘桴浮於海」。居夷浮海，亦大隱也。「暮春者，春服旣成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。夫子喟然歎曰：吾與點也」。與點之心情，卽大隱之心情也。

孔子之稱寧武子，曰：

寧武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。（公冶長）

寧武子之愚，此卽退藏於密，無所表現，無所作爲，而孔子極稱之，以爲不可及，此孔子之深賞

於居無道之世而能隱也。

孔子之稱蘧伯玉，則曰：

君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕，邦無道，則可卷而懷之。（衞靈公）

卷而懷之者，亦隱也。故孔子之稱顏淵，則曰：

用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫。（述而）

藏卽隱德也。君子之隱，非其空無所有，乃由其能有而不用，卷而懷之之爲可貴也。此後唯孟子能發揮其深意，曰「禹稷顏回同道，易地則皆然」。蓋禹稷處有道之世，顏回値無道之際耳。季氏使閔子騫爲費宰，閔子騫曰：「善爲我辭焉。如有復我者，則我必在汶上矣」。則閔子亦能隱。孔子之稱仲弓，曰：「雍也可使南面。」然仲弓之在孔門，乃極少言行可見。是仲弓亦能隱。孔門四科，列德行者，惟顏淵閔子騫冉伯牛仲弓。則此四人者，蓋身懷言語政事文學之才，而能卷而懷之，藏於不用者也。則孔門之於德行，乃深以能隱者爲有德也。

隱之爲德，必先有不求人知之素養。孔子常言此矣。故曰：

人不知而不慍，不亦君子乎。（學而）

不患人之不已知，患不知人也。（學而）

不患無位，患所以立。不患莫已知，求爲可知也。（里仁）

不患人之不已知，患其不能也。（憲問）

君子病無能焉，不病人之不己知也。（衛靈公）

孔子教人不患人之不己知，可謂反復申言，而不憚煩之至矣。故曰：

莫我知也夫！不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。（憲問）

孔子雖曰「知其不可而爲之」，又曰：「吾非斯人之徒與而誰與。」然孔子終其身而有莫己知之歎，有知我者其天乎之歎。是孔子實無異乎終其身而大隱也。故道高德邃而至於莫我知，而吾心不以爲慍，此尤隱德之最高深致也。此種精神，則豈得不謂之是一種最高之道德精神乎？

孔子又曰：

見善如不及，見不善如探湯，吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也。（季氏）

此尤孔子之深讚賞夫能隱也。就此條言之，隱居亦即所以行義，行義亦可出於隱居。求志之與達道，二者亦一以貫之矣。若果以隱居與行義，求志與達道，必分作兩事，謂於行義之外，別有隱居之安，達道之外，別有求志之業，此則不明夫孔門之所言隱矣。

故孔子於古代與當世之隱士逸民，皆所稱賞。嘗歎曰：

作者七人矣。（憲問）

又曰：

賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。（憲問）

而論語微子一篇，尤為有天風飄渺，白雲邈然之致。蓋微子一篇，皆所以深賞於隱之為德也。故曰：

逸民，伯夷叔齊，虞仲夷逸，朱張柳下惠少連。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與。謂柳下惠少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。我則異於是，無可無不可。（微子）

此孔子評騭古今隱德，有此三品也。伯夷叔齊，實為隱德之最高尚者。柳下惠少連次之，以其不能辟世辟地也。虞仲夷逸，辟世辟地而放言，斯能隱而非義之至，非道之無可疵也。後世如莊周，其殆虞仲夷逸之儔乎？

子貢問曰：伯夷叔齊何人也？曰：古之賢人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨。（述而）

是孔子之深賞夫伯夷叔齊者，乃賞其能仁。隱居求志，卽求仁也。行義達道，亦卽以達仁也。若不務求仁而徒隱，若徒隱而不能達其仁，斯則非孔門所言之隱矣。故曰：

微子去之，箕子為之奴，比干諫而死，孔子曰：殷有三仁焉。（微子）

微子之去，卽隱也。微子之隱，與比干之死諫，箕子之為奴，其為仁則一。故大隱之與殺身，皆可以成仁焉。成仁斯卽達道矣。

孔子又曰：

> 伯夷叔齊，餓於首陽之下，民到於今稱之。（季氏）

夫曰民到於今稱之者，斯卽道之終不可隱，而伯夷叔齊之終爲大仁，可知矣。

孔子既深賞夫隱德，故亦極推乎讓道。人非善讓，亦不能隱也。隱之與讓，其迹若異，其德則一。故孔子又深讚於泰伯，曰：

> 泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。（泰伯）

此所謂民無得而稱者，非謂其沒世而名不稱，乃謂其既讓天下，乃無事功建白可以見稱於民也。不知縱無事功建白，而其大德之所昭示影響於後世，則有遙勝於事功建白之有迹可指者。故孔子既許管仲以仁，亦許伯夷叔齊以仁也。

孔子又極稱堯，曰：

> 大哉！堯之爲君也。巍巍乎！惟天爲大，惟堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。（泰伯）

此所謂民無能名，卽猶泰伯之民無得而稱也。泰伯以天下讓，不在其位，不謀其政，其無事功建白，使民無得而稱，則固宜矣。堯身爲天子，居於有天下之位，而亦使其民無能名焉，則何也。蓋堯能選賢善任，如舜、如禹、如稷、三子者之成功，則皆堯之成功也。三子者之有文章，則皆堯之文章也。故曰惟天爲大，惟堯則之。此所謂「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」天不自爲，亦不自居功也。然則堯之所以爲大，尚不在其以天子之位讓於舜，此則有迹可指。而在其身

居天子之位，而已以一切事功建白讓之於舜矣。此尤無迹可指，乃以爲盛德之至也。故堯之爲君，其事顯，人知之。堯之無事功建白，而實當時之事功建白一切由於堯，則其事隱。堯之爲君而民無能名，此卽莫己知也。此卽堯之大隱之德之所蘊，亦卽堯之大仁之道之所達也。孔子心中，實以堯爲法則焉。孔子雖終其身栖栖遑遑，道不行於世。而孔子之道終以大明於後世。若以當世之事功建白繩孔子，孔子亦無何事功建白也。孔子曰：「我久矣不復夢見周公，」孔子不得法周公，乃猶有堯可法。故孔子曰：「道之不行，我知之矣。」然則道之不行於當世，而終行於後代，孔子之所建白，在當時固不爲人知，亦無可求人知。而知孔子者推之，謂其賢於堯舜遠矣，豈不然哉。吾人必明乎此，乃可以與論夫孔門之言隱矣。

孔子又極推舜與禹，曰：

巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。（泰伯）

此孔子深闡乎舜禹當日之心境也。堯以天下讓舜，舜以天下讓禹。舜受堯之天下，禹受舜之天下，在舜禹之心中，方其受天下而有之，不自感其有天下也。舜禹之有事功建白，亦不自感其有事功建白也。故「有天下而不與。」後世有宋程子明道闡其說，曰：「堯舜事業，亦只如太虛中一點浮雲過目。」此非謂堯舜事業，在他人視之，可以當作如太虛中一點浮雲過目也。若其人如此，斯其人，必爲不仁無知之歸矣。程子之意，乃謂在堯舜心中，其有天下，其有事功建白，則只如太虛中一點浮雲過目也。此種心境，眞所謂人莫我知，知我者其天乎。在眞能有此心境者，

亦決不求人知也。故大隱之與大仁，在儒家精神中，實可一以貫之而無二。則讓天下不見其爲讓天下，受天下亦不見其爲受天下，亦曰求仁而得仁斯已耳。

如上文所闡發，後世莊周老聃之言，殆有得於孔門尊讓重隱之一端。而殺身成仁，舍生取義，墨氏則有得於孔門積極進取之一端也。墨近於狂，道近於狷。孔子則尙中道。隱居以求志，有天下而不與，此道家莊周老聃之所尙，而孔子則曰，我則異於是，無可無不可。此孔子精神之所以爲大，所謂道大而莫能知，蓋孔子之爲隱，固遠過於莊周老聃之爲隱矣。

儒家經典論此進退隱顯之義最明備者，孟子之外獨有周易，以易傳成書已出老莊後，故於孔門此義獨能推闡之明備也。乾文言曰：

> 亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其惟聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！

墨家殆所謂知進存得而不知退亡喪者也。惟易之爲書，主於吉凶禍福之趨避，故每偏於退，多所不爲，少所必爲。雖曰「天行健，君子以自強不息」，而殺身舍生，終非易之所尙。故論易之大體，實偏近於莊老也。乾之初九，潛龍勿用，文言曰：

> 子曰：龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。

坤之文言曰：

天地閉，賢人隱。易曰：括囊，无咎无譽，蓋言謹也。

否之象曰：

天地不交，否，君子以儉德解難，不可榮以祿。

隨之象曰：

隨時之義大矣哉。

其象曰：

隨：君子以嚮晦入宴息。

蠱之上九，曰：

不事王侯，高尚其事。

按：象曰：不事王侯，志可則也。疑高尚其事當作高志其志。涉上文事字譌。

剝之象曰：

君子尙消息盈虛，天行也。

遯之象曰：

遯之時義大矣哉。

蹇之象曰：

蹇，難也。險在前也。見險而能止，知矣哉。蹇之時用大矣哉。

凡此，大抵皆出孔子以後人語。惟蠱之上九，既已有不事王侯之辭，則隱遯之義，固已遠有所起，不起於孔門之後矣。惟易言否泰剝復，貞下起元，則隱遯之義，若偏重於社會氣運之斡旋與效用，而道德精神之內蘊，則轉爲之掩抑而不彰。此易義之所以爲更近於道家，而微遠於儒義也。然周易六十四卦，顯是早在孔門之前。故知孔子之學，於中國傳統文化之多所承宣闡揚，而非盡出於孔子一人之所特創也。

此稿成於民國四十六年，刊載新亞學報。

滄海叢刊已刊行書目（一）

書名	作者	類別
中國學術思想史論叢(一)(二)(三)(四)(五)(六)	錢穆	國學
兩漢經學今古文平議	錢穆	國學
中西兩百位哲學家	鄔昆如 黎建球	哲學
比較哲學與文化	吳森	哲學
哲學淺論	張康譯	哲學
哲學十大問題	鄔昆如	哲學
孔學漫談	余家菊	中國哲學
中庸誠的哲學	吳怡	中國哲學
哲學演講錄	吳怡	中國哲學
墨家的哲學方法	鐘友聯	中國哲學
韓非子哲學	王邦雄	中國哲學
墨家哲學	蔡仁厚	中國哲學
希臘哲學趣談	鄔昆如	西洋哲學
中世哲學趣談	鄔昆如	西洋哲學
近代哲學趣談	鄔昆如	西洋哲學
現代哲學趣談	鄔昆如	西洋哲學
佛學研究	周中一	佛學
佛學論著	周中一	佛學
禪話	周中一	佛學

滄海叢刊已刊行書目（二）

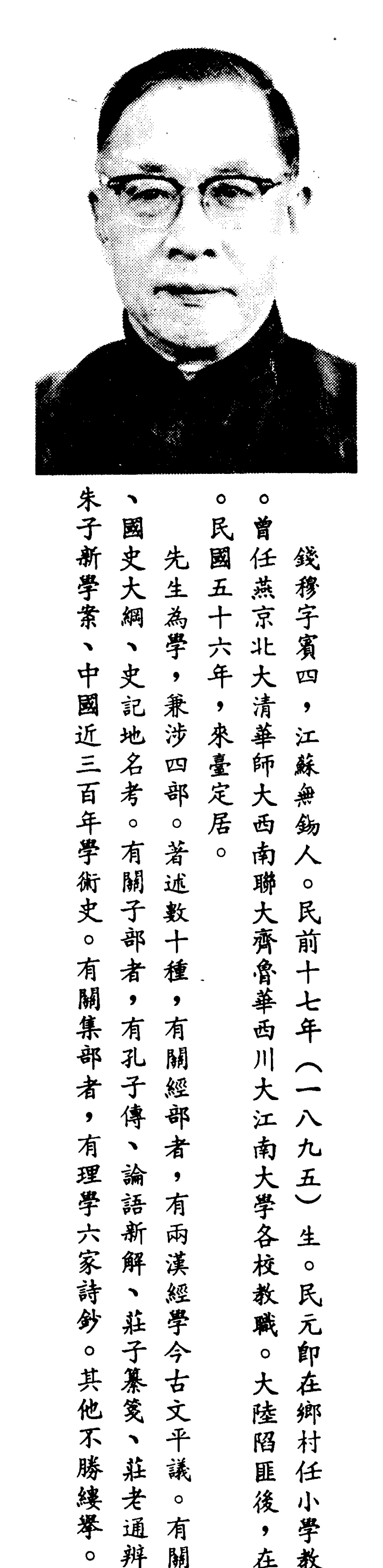
書名	作者	類別
不疑不懼	王洪鈞	教育
文化與教育	錢穆	教育
教育叢談	上官業佑	教育
印度文化十八篇	糜文開	社會
清代科舉	劉兆璸	社會
世界局勢與中國文化	錢穆	社會
國家論	薩孟武譯	社會
紅樓夢與中國舊家庭	薩孟武	社會
財經文存	王作榮	經濟
中國歷代政治得失	錢穆	政治
黃帝	錢穆	歷史
歷史與人物	吳相湘	歷史
中國歷史精神	錢穆	史學
中國文字學	潘重規	語言
中國聲韻學	潘重規 陳紹棠	語言
文學與音律	謝雲飛	語言
還鄉夢的幻滅	賴景瑚	文學
葫蘆・再見	鄭明娳	文學
大地之歌	大地詩社	文學
青春	葉蟬貞	文學

滄海叢刊已刊行書目（三）

書名	作者	類別
比較文學的墾拓在臺灣	古添洪 陳慧樺	文學
從比較神話到文學	古添洪 陳慧樺	文學
牧場的情思	張媛媛	文學
萍踪憶語	賴景瑚	文學
讀書與生活	琦君	文學
中西文學關係研究	王潤華	文學
文開隨筆	糜文開	文學
知識之劍	陳鼎環	文學
野草詞	韋瀚章	文學
現代散文欣賞	鄭明娳	文學
藍天白雲集	梁容若	文學
寫作是藝術	張秀亞	文學
陶淵明評論	李辰冬	中國文學
文學新論	李辰冬	中國文學
離騷九歌九章淺釋	繆天華	中國文學
累廬聲氣集	姜超嶽	中國文學
苕華詞與人間詞話述評	王宗樂	中國文學
杜甫作品繫年	李辰冬	中國文學
元曲六大家	應裕康 王忠林	中國文學
林下生涯	姜超嶽	中國文學

滄海叢刊已刊行書目（四）

書名	作者	類別
詩經研讀指導	裴普賢	中國文學
莊子及其文學	黃錦鋐	中國文學
清真詞研究	王支洪	中國文學
浮士德研究	李辰冬譯	西洋文學
蘇忍尼辛選集	劉安雲譯	西洋文學
文學欣賞的靈魂	劉述先	西洋文學
音樂人生	黃友棣	音樂
音樂與我	趙琴	音樂
爐邊閒話	李抱忱	音樂
琴臺碎語	黃友棣	音樂
音樂隨筆	趙琴	音樂
樂林蓽露	黃友棣	音樂
水彩技巧與創作	劉其偉	美術
繪畫隨筆	陳景容	美術
都市計劃概論	王紀鯤	建築
建築設計方法	陳政雄	建築
建築基本畫	陳榮美 楊麗黛	建築
現代工藝概論	張長傑	雕刻
戲劇藝術之發展及其原理	趙如琳	戲劇
戲劇編寫法	方寸	戲劇



錢穆字賓四，江蘇無錫人。民前十七年（一八九五）生。民元卽在鄉村任小學教師，歷中學至大學。曾任燕京北大清華師大西南聯大齊魯華西川大江南大學各校教職。大陸陷匪後，在香港創辦新亞書院。民國五十六年，來臺定居。

先生為學，兼涉四部。著述數十種，有關經部者，有兩漢經學今古文平議。有關史部者，有秦漢史、國史大綱、史記地名考。有關子部者，有孔子傳、論語新解、莊子纂箋、莊老通辨、先秦諸子繫年、朱子新學案、中國近三百年學術史。有關集部者，有理學六家詩鈔。其他不勝縷舉。

